



DE MARTINO

**Furore Simbolo
Valore**

ilSaggiatore



Maestri del '900

Tascabili

296

Maestri del '900

sito & eStore - www.ilsaggiatore.com

Twitter - twitter.com/ilSaggiatoreED

Facebook - www.facebook.com/ilSaggiatore

© il Saggiatore S.p.A., Milano 2013

Prima edizione: il Saggiatore, Milano 1962

Ernesto De Martino

Furore Simbolo Valore

ilSaggiatore



Furore Simbolo Valore

Prefazione

Il lavoro storiografico nasce sul terreno della storia contemporanea, cioè come chiarificazione conoscitiva di nodi operativi in cui la propria epoca è impigliata. Tuttavia questo rapporto non è sempre facilmente percepibile nelle singole monografie di uno storico, prevalentemente rivolte come esse sono al momento del distacco dalla *immediata* partecipazione alla vita del presente, cioè al momento della *historia rerum gestarum* in atto di dominare il tumulto delle *res gestae* attuali, di cui lo storico è parte in causa. Nelle singole monografie storiche ciò che sta al centro è necessariamente l'individuazione di una civiltà, di un'epoca, di un pensiero, di un mondo poetico, e non già la narrazione del come i corrispondenti problemi storiografici si sono venuti articolando nella biografia dello storico in quanto cittadino *engagé* di una *polis* in movimento. Ora proprio questa narrazione viene in primo piano nella presente raccolta di scritti, che lascia sorprendere in vivo come nelle contingenze di una determinata passione civile si venne maturando una certa famiglia di monografie storiche, cioè *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, *Il mondo magico*, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, *Sud e magia*, *La terra del rimorso*.

La raccolta comprende scritti di vario argomento e intonazione, e tuttavia atti a formare un discorso unitario che fa da contrappunto alle monografie storiche già pubblicate. «Mito, scienze religiose e civiltà moderna» – apparso su *Nuovi Argomenti* n. 37 del 1959 – tenta una valutazione complessiva dell'irrazionalismo contemporaneo così come si riflette nelle scienze religiose, cioè in un dominio in certo senso elettivo per le più rischiose avventure della ragione abdicante; «Promesse e minacce della etnologia» – scritto inedito anche se utilizza e rielabora spunti già presenti in «Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni», *Società*, ix, 1953, n. 3 – narra come si venne formando nell'autore la vocazione per l'etnologia e al tempo stesso come la scienza dell'*ethnos* variamente partecipa alle promesse e alle minacce dell'attuale congiuntura culturale; gli scritti riuniti sotto il titolo di «Itinerari meridionali» mostrano per così dire allo stato incandescente il mondo passionale da cui trasse alimento sia *Morte e pianto rituale nel mondo antico* sia il disegno, attuato per ora con *Sud e magia* e *La terra del rimorso*, di una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della quistione meridionale. In particolare «Note lucane» (*Società*, vi, 1950, n. 4), che apre la serie di questi «Itinerari», serba tutto il fervore e l'intemperanza del «primo incontro»; «Il pianto di Francesca Armento» (*Nuovi Argomenti*, 1955, n. 12) racchiude l'esperienza iniziale da cui poi nacque *Morte e pianto rituale*; mentre

Purificazione di giugno (*Espresso Mese* del maggio 1959), «Un arcangelo sul Gargano» (*Espresso Mese* del novembre 1960) e La messe del dolore (*Espresso Mese* del maggio 1960) in parte accennano alla temperie in cui nacquero *Sud e magia* e *La terra del rimorso* e in parte lasciano intravedere altre possibili ricerche di storia religiosa del Sud.

Gli ultimi tre scritti raccolti sotto il titolo «Furore Simbolo Valore» si volgono a episodi di costume dell'Europa contemporanea, variamente significativi per la comprensione della attuale congiuntura culturale: «Furore in Svezia» (pubblicato in *Italia Domani* e poi in *Saggi Italiani '59*, a cura di Moravia e Zolla) valuta l'atroce vicenda del «Capodanno di Stoccolma», l'inedito «Magia e occultismo nella Germania di Bonn» riferisce su aspetti recentissimi della Germania che *non* abbiamo amato, «Simbolismo sovietico» (*Espresso Mese* del marzo 1961) contrappone alla sterminata letteratura sul simbolo dilagante nell'Europa borghese un singolare dibattito svoltosi sulle colonne delle *Izvestia*.

Può darsi che il severo censore accademico scorra con fastidio la presente raccolta e chiuda la lettura con il solito sospiro: «Troppa passione e troppa poca scienza!». Ma l'autore ha preferito correre i rischi della poca scienza per troppa passione paventando quelli, molto maggiori, di nessuna scienza per nessuna passione o di cattiva scienza per la più o meno occulta efficacia di una passione che somiglia molto all'istinto di morte.

Mito, scienze religiose e civiltà moderna

Negli ultimi quarant'anni, e più precisamente a partire dalla fine della Prima guerra mondiale, il dominio delle scienze religiose è senza dubbio entrato in una crisi decisiva. Nell'età precedente le scienze religiose – cioè la filosofia, la storia, l'etnologia, la tipologia, la sociologia, la psicologia della religione – nella misura in cui si muovevano al di fuori di presupposti teologici e apologetici mostravano uno spiccato orientamento ad accogliere i temi ermeneutici dell'eredità illuministica, idealistica, materialistica e positivistica: basterebbe ricordare gli schemi dell'evoluzione religiosa dell'umanità dal Comte in poi, le teorie religiose di Feuerbach e del materialismo storico, la scienza del mito e la storia comparata delle religioni inaugurate da Max Muller, l'etnologia religiosa di un Tylor e di un Frazer, la psicologia del misticismo di un Janet o di un Leuba, la *Völkerpsychologie* del Wundt e l'interpretazione sociologica della religione da parte del Durkheim e della sua scuola, la riduzione della religione a sublimazione della sessualità da parte del primo freudismo. Nei vari indirizzi di quest'epoca, per quanto diversi fra di loro per metodi e per risultati, si palesa l'innegabile comune tendenza a non riconoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente funzione nella storia culturale dell'umanità. In generale, consapevoli o no che ne fossero i singoli autori, la religione e il mito venivano ricondotti ad altro, erano «maschera» di qualche cosa d'altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità. Un'analoga tendenza «riduttiva» si faceva valere nel campo della psicologia del misticismo, dove l'analisi era prevalentemente orientata a sottolineare i disordini psichici nelle esperienze dei mistici. In ogni caso si faceva strada in modo più o meno esplicito e consapevole la persuasione che la civiltà moderna avesse ormai imboccato la via della saggezza, e si accingesse a dissolvere le proiezioni religiose della sua eredità arcaica, e a vivere la sua vita morale e sociale in piena autonomia, al di fuori degli impacci mitico-rituali. Lo stesso cattolicesimo fu investito dalla tempesta, e dovette fronteggiare il movimento modernista.

Negli ultimi quarant'anni, invece, si è venuto affermando in Occidente un vario movimento di pensiero che tende a rivendicare l'autonomia della religione e del mito nel quadro di una tematica esistenzialistica alimentata da un continuo riferimento alla concreta varietà dei fenomeni religiosi della storia umana. È un movimento caratterizzato da mutue influenze fra scienze religiose diverse, e da singolari

convergenze di orientamento pur nella varietà di indirizzi, di provenienze culturali, di metodi e di prospettive. Etnologi come Frobenius, Jensen, Malinowski, Leenhardt, storici e fenomenologi della religione come R. Otto, Hauer, van der Leeuw, Eliade, W. Otto, Kerényi, sociologi come Lévy-Bruhl, Lévi-Strauss e Caillois, filosofi come Cassirer, Bergson, Bachelard, Gusdorf, psicologi come Jung e Neumann hanno inaugurato una valutazione della vita religiosa e del mito che, in netto contrasto con l'età precedente, è orientata verso il riconoscimento di profonde motivazioni esistenziali del «sacro», del «mitico», del «simbolico».¹ Ciò che sorprende di più in questa generale convergenza di indirizzi diversi verso un obiettivo tendenzialmente affine è che a un certo momento entrano nel movimento, o ne appaiono comunque influenzate, anche tradizioni culturali che, per la loro provenienza e per le loro origini variamente laicizzanti, razionalistiche, idealistiche, materialistiche e positiviste, sembravano più refrattarie a una problematica del genere. Così, per esempio, nel quadro della scuola di Marburgo, tradizionalmente interessata alla ricerca delle condizioni logico-trascendentali della scienza, Ernst Cassirer dallo studio del simbolo matematico nella scienza passa all'analisi della struttura e della funzione del simbolismo mitico;² il movimento psicoanalitico che procedeva da presupposti materialistici e positivistici si volge, soprattutto per opera della secessione junghiana, a una rivalutazione della vita religiosa e del mito; la tradizione epistemologica francese, che già col Bergson accentua le radici esistenziali della funzione tabulatrice,³ palesa con Gaston Bachelard una netta flessione verso il mondo dei «simboli».⁴

Un'analoga vicenda è possibile riscontrare nella tradizione sociologica francese, particolarmente a proposito del Lévy-Bruhl; il quale nei suoi primi lavori sulla mentalità primitiva si muove ancora sul piano del «progresso della coscienza» come lo intendeva Léon Brunschvicg, e quindi nella prospettiva di una mentalità prelogica che è soppiantata da quella logica; ma successivamente il Lévy-Bruhl ha sempre con maggiore energia negato che la mentalità primitiva o mitica dovesse essere considerata come *fase* di sviluppo dell'umanità, sottolineandone invece il carattere di *permanente struttura* antropologica.⁵ Naturalmente in indirizzi di pensiero francamente ispirati alle istanze dell'esistenzialismo – si pensi all'Eliade, al Caillois, al Gusdorf e al Cazeneuve – la motivazione esistenzialistica e antropologica del sacro appare più esplicita: ma è significativo il fatto che l'orientamento complessivo fa sentire la sua influenza anche per entro tradizioni culturali che per la loro origine non erano inizialmente disposte a considerare il mito e il sacro come valori antropologici permanenti e autonomi. Né è da credere che il movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito concerna soltanto le «scienze religiose» come tali: a parte gli ovvi riferimenti alla vita artistica e letteraria del mondo moderno in generale,⁶ e al problema dei rapporti fra mito e letteratura, la stessa propensione del gusto, della sensibilità e del costume ha palesato una rinnovata familiarità col mitico, col magico, con l'arcaico. Anche la vita politica ne è stata coinvolta, come mostra il caso del neopaganesimo nazista e dei prestigî che assegnò all'arcaico e all'ancestrale: e non è certo una coincidenza fortuita se uno dei rappresentanti più caratterizzati della rivalutazione dell'irrazionalità del sacro, lo storico e fenomenologo delle religioni J.W. Hauer, fu anche il capo riconosciuto del «movimento della fede tedesca» (*Deutsche Glaubensbewegung*). Ma lasciando da parte questi estremi sussulti, così scopertamente legati alle sorti di un imperialismo politico

e la cui stagione fu breve ancorché sanguinosa, è innegabile il fatto che negli ultimi quarant'anni le forme tradizionali di vita religiosa, e il cattolicesimo in particolare, sembrano aver riacquisito negli animi prestigio e signoria: tanto che da più parti si è parlato di un «ritorno alla religione», quale che sia poi la consistenza e il significato di questo «ritorno» nei diversi ambienti culturali.

L'analisi completa e la corrispondente valutazione critica di un movimento così vasto e complesso richiederebbero molto più di un semplice articolo. Ci soffermeremo pertanto solo su alcuni punti nodali relativi al movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito nel quadro delle scienze religiose. Si tratta in sostanza di rintracciare nel dominio di queste scienze e per quel che si riferisce al movimento in questione una serie di aspetti salienti, e un ordine di connessioni, fra ciò che, a prima vista, si presenta come coesistenza di motivi indipendenti o casualmente affini. Ne risulterà in tal modo un'elaborazione dei dati secondo una particolare prospettiva atta a facilitare alcune osservazioni critiche conclusive.

Se prescindiamo dagli antecedenti e dai prodromi, il vero e proprio inizio del movimento di rivalutazione esistenziale della religione e del mito si ricollega ad alcuni episodi culturali che ebbero luogo verso la fine della Prima guerra mondiale e nell'immediato dopoguerra: e non senza fondate ragioni si potrebbe indicare il 1917 come una data decisiva del nuovo corso che ci accingiamo a lumeggiare. Proprio nel 1917, infatti, ebbe inizio una rivoluzione destinata a imprimere alla vita culturale di una parte notevole del grande spazio eurasiatico un netto atteggiamento di rifiuto rispetto alle forme tradizionali di vita religiosa: la tradizione Feuerbach-Marx diventava così, in questa parte del mondo, lo strumento di lotta per l'effettiva costruzione di una società senza classi, apprestandosi a verificare nella realtà anche l'altra tesi che nella società senza classi il riflesso religioso doveva scomparire. Ma mentre dal crollo della Russia zarista e dalla Rivoluzione di Ottobre si inaugurava un orientamento che, almeno nelle intenzioni coscienti, intendeva essere ateo e irreligioso, e che doveva influire di fatto, come ideologia, su centinaia di milioni di uomini, la crisi e il successivo crollo della Germania guglielmina si ricollegò invece con il rinnovato impulso di una tendenza radicalmente opposta. Proprio nel 1917 un teologo e storico delle religioni dell'Università di Marburgo pubblicò un piccolo libro cui doveva toccare una straordinaria fortuna, e che esercitò una notevole influenza non soltanto sulla metodologia storico-religiosa e sulla rivalutazione del sacro, ma sulle coscienze e sulla sensibilità culturale in generale: il teologo e storico delle religioni era Rudolf Otto, e il piccolo libro portava il titolo *Il Sacro*,⁷ col significativo sottotitolo programmatico: *L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale?* L'opera di R. Otto apre in un certo senso in Germania quell'epoca culturale che è caratterizzata dalla crisi dello storicismo, dal passaggio dal protestantesimo liberale alla teologia della crisi e all'affiorare di una tematica esistenzialistica: nel 1918 appare infatti il primo volume di *Der Untergang des Abendlandes* dello Spengler, mentre nel 1919 la prima edizione del *Römerbrief* barthiano inaugurerà, insieme alla *Psychologie der Weltanschauungen* dello Jaspers, la cosiddetta rinascenza kierkegaardiana. Qualche anno più tardi, nel 1923, J.W. Hauer pubblicherà *Die Religionen: ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit*, opera nella quale già affioravano alcuni temi che dovevano poi, una decina d'anni più tardi, alimentare – come si è già detto – il «movimento della fede tedesca»,

capeggiato dallo stesso Hauer. *Il Sacro*, oltre l'ovvio ed esplicito richiamo alla filosofia religiosa dello Schleiermacher, riprende e sviluppa un tema che già era affiorato in due storici delle religioni, il Marett e il Söderblom: il tema, cioè, di uno specifico carattere dell'esperienza religiosa. In sostanza il «timore religioso» si distingue per qualità dagli altri timori naturali per un suo oggetto specifico, che è il «radicalmente altro»:

[...] Il religiosamente misterioso, il puro *myrum*, è – se vogliamo forse coglierlo nella sua più tipica essenza – il «tutt'altro» [*Ganz andere*], il *thateron*, l'*anyad*, l'*alienum*, l'*aliud valde*, lo straniero e l'estraneo, ciò che è assolutamente al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile e del familiare, e per questa ragione «nascosto» ed in opposizione radicale con l'ordinario, e proprio in forza di ciò ricolante l'animo di sbigottita sorpresa.⁸

Ma il numinoso come alterità radicale che atterrisce, cioè come *tremendum*, è sperimentato al tempo stesso come alcunché di polarizzante, di cattivante, di fascinante, che invita perentoriamente al rapporto.⁹ Questo «radicalmente altro» e «ambivalente» costituisce il momento irrazionale della complessa categoria del sacro, nella quale i momenti razionali (moralì, estetici, conoscitivi) sono senza dubbio argomento di perfezione e di elevatezza, ma non esauriscono mai la fondamentale irrazionalità dell'esperienza religiosa:

Una religione potrà salvarsi dal razionalismo se manterrà desti e vivi gli elementi irrazionali. D'altro canto saturandosi copiosamente di momenti razionali essa si preserva dal cadere o dal permanere nel fanatismo o nel misticismo, meritando di diventare religione di cultura e di universalità [*Qualitätskultur und Menschheitsreligion*].¹⁰

Il «tutt'altro ambivalente» si configura dunque come un momento ulteriormente irriducibile ad altro, come un dato che è l'ultima Thule dell'analisi: lo si può rivivere e descrivere e suggerire in qualche modo, ma non propriamente rigenerare nel pensiero. Il fenomenologo e lo storico delle religioni possono individuare i modi con i quali, soprattutto nelle cosiddette religioni superiori, l'incontro col «tutt'altro» si satura di elementi razionali: ma quell'incontro è un'esperienza di fronte alla quale una scienza assennata non può non arrestarsi, limitandosi a indicare, e in ultima istanza lasciando il posto all'immediato rivivere. Ora proprio a questo punto si fanno valere alcune aporie. Senza dubbio il «tutt'altro ambivalente» circoscrive un momento essenziale dell'esperienza religiosa. Dal *mana* e dalle altre rappresentazioni della forza numinosa sino alla collera di Jahvè e alla stessa esperienza cristiana del divino, questo momento appare comunque presente e ineliminabile, anche se in ciascuna formazione storica concreta sta in un diverso equilibrio e assume diversi significati culturali e diversi rapporti col razionale. Ma se deve considerarsi un acquisto sicuro per la scienza della vita religiosa l'aver circoscritto l'esperienza di un'alterità sacra qualitativamente diversa dall'alterità profana, e l'aver indicato il *tremendum* e il *fascinans* come interna polarità di tale alterità *sui generis*, resta il problema se ciò che nella sfera cosciente dell'uomo è vissuto come momento irrazionale del sacro non si configuri per l'uomo di scienza come ulteriormente analizzabile in profondo al di là di ciò che è vissuto dalla coscienza religiosa in atto. Potrebbe infatti darsi che

aggregando il momento irrazionale del sacro con particolari metodi di analisi, quel momento palesi per l'uomo di scienza una sua propria coerenza e razionalità, onde poi il sacro nel suo complesso appaia in una nuova luce. Il limite della impostazione di R. Otto è di muoversi interamente al livello della coscienza religiosa nella sua immediatezza: R. Otto procede infatti dalla *coscienza* di una fondamentale irrazionalità del numinoso al *cosciente* tentativo di aprirsi verso razionalizzazioni più o meno parziali. Con ciò però si ripete l'esperienza del numinoso, aggiungendovi solo una descrizione generalizzante: ma si rinuncia senza giustificazione al compito più propriamente scientifico di rigenerare nel pensiero l'immediata esperienza del numinoso, la polarità ambivalente del tutt'altro, rivissuta dalla coscienza religiosamente impegnata. Ora questa così grave rinuncia potrebbe essere giustificata solo se l'analisi non riuscisse ad andar oltre l'irrazionalità del numinoso, e solo se mancasse qualsiasi metodo per comprendere come e perché si genera nella vita culturale dell'umanità l'esperienza del «tutt'altro ambivalente»: sarebbe cioè giustificata se non fosse proprio possibile risolvere il dato immediato del «tutt'altro ambivalente» nel risultato di inconsce motivazioni e nel movimento della coscienza verso il mondo dei valori razionali. R. Otto scorgeva molto bene l'aprirsi della coscienza religiosa verso i valori, ma non si chiedeva se anche il nucleo irrazionale del sacro palesasse le sue «ragioni» in una prospettiva che tenesse conto delle motivazioni inconsce. Aveva luogo così una distorsione esattamente opposta a quella del primo freudismo, che tendeva a ridurre la religione a maschera della sessualità, il «tutt'altro ambivalente» a una riattivazione dell'immagine infantile del padre, e i miti e i riti a una sorta di nevrosi coatta collettiva: nel che si aveva certamente un tentativo di non restar paghi dell'irrazionalità del numinoso e di cercare una motivazione inconscia dei comportamenti irrazionali della vita religiosa, ma si finiva poi col perdere il piano cosciente e la qualità specifica dell'esperienza del sacro. All'interpretazione freudiana della religione si poteva obiettare che la religione non è riducibile a maschera della sessualità per la stessa ragione che il Duomo di Colonia, ancorché sia fatto di pietre, non può essere valutato con i criteri della mineralogia.¹¹ ma nei riguardi di R. Otto sussisteva l'obiezione che l'esperienza irrazionale del numinoso poteva per l'uomo di scienza riguadagnare coerenza e razionalità se si fossero tenute presenti le «ragioni dell'inconscio».

D'altra parte nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale si produssero proprio nel movimento psicoanalitico alcuni nuovi orientamenti che in parte dovevano contribuire indirettamente alla rivalutazione esistenziale del sacro, e in parte finirono col ricongiungersi in modo diretto con i risultati dell'indagine di R. Otto; ricongiungimento che mostra come il moto di convergenza verso tale rivalutazione investisse gradualmente anche quell'orientamento culturale che per le sue origini positivistiche sembrava il meno propenso a muoversi in questa direzione.

Tre anni dopo la pubblicazione di *Il Sacro*, cioè nel 1920, Freud pubblicò la sua monografia: *Al di là del principio del piacere*,¹² che doveva segnare l'inizio di un nuovo corso del movimento psicoanalitico, e che racchiudeva notevoli possibilità ermeneutiche per un'interpretazione del sacro e del mito che tenesse conto delle motivazioni inconsce, senza tuttavia incorrere nella riduzione della religione a sublimazione della sessualità. Nelle nevrosi traumatiche, su cui la gran copia di casi offerti dalla Prima guerra mondiale aveva reso possibile il moltiplicarsi delle

osservazioni cliniche, il malato tende a ripetere nella crisi l'episodio traumatizzante, cioè a riviverlo suo malgrado. In modo analogo l'episodio traumatico tende a ripetersi ossessivamente nel corso della vita onirica. D'altra parte la terapia psicoanalitica aveva messo in evidenza la tendenza del nevrotico a rivivere, nel corso del trattamento, gli episodi traumatizzanti del passato e a trasferirli nel presente, in una situazione in cui il medico analista sta al centro: di qui la necessità terapeutica di risolvere il *transfert*, riconducendo gli eventi rivissuti e ripetuti come attuali a ricordi di episodi appartenenti al passato. Ora Freud osservava che manifestazioni del genere, determinate dalla tendenza a ripetere un passato sgradevole, non potevano essere ricondotte al «principio del piacere», ma rendevano necessaria l'ipotesi di un istinto di morte, inteso come coazione al ritorno, all'eterno ritorno. In tal modo nei paesi di lingua tedesca, e nell'atmosfera della sconfitta militare, del crollo di due imperi e del conseguente smarrimento morale, faceva indipendentemente la sua comparsa in due domini culturali indipendenti il principio del ritorno ciclico e della corsa alla morte: nel 1918 e nel 1922 vedevano la luce i due volumi della prima edizione del *Tramonto dell'Occidente* dello Spengler, che inaugurava – come si è detto – la crisi dello storicismo tedesco, nel 1920 il fondatore della psicoanalisi introduceva la coazione a ripetere e l'istinto di morte nella vita psichica individuale, accanto e oltre al «principio del piacere», che aveva sino allora dominato nella sua concezione teorica. Ma per quel che si attiene più strettamente al nostro argomento ritroviamo nella monografia freudiana l'accenno a un caso che è di più diretto interesse per lo studioso della vita religiosa e del mito. Un bambino di diciotto mesi cui era stato dato un rocchetto, aveva con esso animato un giuoco che consisteva nel lanciare il rocchetto in modo da nascondarlo alla vista, per poi riprenderlo tirando il filo, e accompagnando con espressioni di disappunto lo scomparire del rocchetto e con espressioni di gioia il suo riapparire: tali espressioni erano le stesse di quelle impiegate dal bambino nella situazione reale quando la madre si assentava o tornava. Qui si ha dunque la ripetizione della situazione traumatica, cioè l'assentarsi della madre, a cui seguiva l'ansiosa attesa del ritorno: tuttavia la ripetizione «giuocata» presenta caratteri specifici rispetto alla semplice ripetizione coatta, poiché nel giuoco del rocchetto la ripetizione non era passivamente subita, ma il passato veniva fatto attivamente tornare, in una vicenda di cui il bambino possedeva la regola della ripetizione. Il filo col quale il bambino governava la «madre-rocchetto» esprimeva simbolicamente la riappropriazione e la risoluzione della situazione conflittuale della scomparsa e dell'attesa penose. Nella situazione reale l'allontanarsi e il ritorno della madre cadevano fuori di ogni possibilità di controllo, nel giuoco invece la madre era fatta allontanare e tornare secondo una vicenda che il bambino governava mediante il filo del rocchetto. Aveva luogo così una forma di ripetizione di tipo diverso dalla ripetizione coatta e irrisolvibile nelle nevrosi traumatiche, poiché nel giuoco del rocchetto si ha una ripetizione attiva che mira alla riappropriazione e alla risoluzione dell'episodio traumatizzante. La coazione a ripetere e l'istinto di morte, quali erano stati definiti nella monografia del Freud, sollevarono nell'ambito del movimento psicoanalitico una vivace polemica:¹³ qui però basterà mettere in evidenza come il ritorno del passato acquistava due significati nettamente diversi a seconda che si trattasse di ripetizione coatta e cifrata nel sintomo morboso o di ripetizione attiva e risolvibile mediante un simbolismo aperto della rappresentazione e del

comportamento, come nel caso del giuoco del rocchetto.¹⁴ Ora questo secondo significato della ripetizione accennava in qualche modo al simbolismo mitico-rituale della vita religiosa. Già nel 1926 il Malinowski, riassumendo i risultati delle sue osservazioni sulla mitologia vivente degli indigeni trobriandesi, sottolineò il fatto che il mito in azione, cioè nella concretezza della esperienza religiosa, significa rivivere, sotto forma di racconto, una realtà dei tempi primordiali.¹⁵ Anche un altro etnologo, il Preuss, che era venuto formulando le sue considerazioni sul mito attraverso lo studio della mitologia vivente dei Cora amerindiani, pervenne a conclusioni analoghe.¹⁶ Uno studioso del mondo classico, Carlo Kerényi, nella *Introduzione alla essenza della mitologia* – pubblicata in collaborazione con lo Jung – così ha raffigurato la «vita per citazioni» dell'uomo antico:

Prima di agire l'uomo antico avrebbe fatto sempre un passo indietro, alla maniera del torero che si prepara al colpo mortale. Egli avrebbe cercato nel passato un modello in cui immergersi come in una campana di palombaro, per affrontare così, protetto e in pari tempo trasfigurato, il problema del presente. La sua vita ritrovava in questo modo la propria espressione e il proprio senso.¹⁷

Ma lo studioso che più a lungo e con maggiore dovizia di dati storico-religiosi si è soffermato su questo «passo indietro» del nesso mitico-rituale è stato senza dubbio Mircea Eliade. Ciò che l'autore chiama «la ontologia arcaica» consisterebbe nella risoluzione del divenire storico nella ripetizione degli archetipi mitici, di eventi primordiali prodottisi una volta per sempre *in illo tempore*:

L'uomo arcaico non conosce atti che non siano stati posti e vissuti anteriormente da un altro, da un altro che non era un uomo. Ciò che egli fa è già stato fatto. La sua vita è la ininterrotta ripetizione di gesti inaugurati da altri...

Questa ontologia arcaica, dominata dal terrore della storia, investe lo stesso ordine rituale, nel senso che il rito resta definito non soltanto dalla riattualizzazione, dall'iterazione e dal ritorno degli eventi di fondazione dei primordi, ma anche dalla ripetizione di modelli rituali che nei primordi furono fondati, di guisa che l'uomo religioso si configura come tendenzialmente orientato verso il ripetere rivivendo e un rivivere ripetendo il passato metastorico esemplare, nel quale viene periodicamente riassorbita la proliferazione storica del divenire, e persino la stessa norma mimica o verbale delle singole iterazioni rituali. Così, per esempio, la festa babilonese dell'anno nuovo, l'*akitu*, disfa ogni volta il tempo accumulato nel corso dell'anno spirante, raggiunge il caos primordiale e ripete l'atto cosmogonico. Lo scenario delle cerimonie comporta innanzi tutto un regresso nel periodo mitico che precede la creazione, nel periodo caotico e germinale del mostro marino Tiamat: tale regressione è simbolicamente realizzata col rovesciamento simbolico dell'ordine sociale, con l'umiliazione del re, con l'instaurazione del caos. Il secondo momento dello scenario cerimoniale comporta la creazione del mondo, simboleggiata dalla lotta dell'eroe Marduk contro il mostro marino Tiamat e adeguatamente mimata nel rito, che rende gli operatori umani del rito contemporanei della cosmogonia mitica; il terzo momento dello scenario cerimoniale comporta la «festa dei destini» che decide sul piano mitico ciascun mese e ciascun giorno dell'anno nuovo; infine il quarto momento celebra con una ierogamia la «nuova nascita» umana e mondana, ripete la nascita esemplare della

prima volta.¹⁸ Il rapporto fra «ritorno indietro» che si realizza nel nesso mitico-rituale e il ritorno indietro realizzato dalla terapia psicoanalitica è esplicitamente accennato dall'Eliade:

Non si può evitare di pensare all'importanza che ha assunto «il ritorno indietro» nelle terapie moderne. La psicoanalisi soprattutto ha saputo utilizzare come principale mezzo di guarigione il ricordo, la rammemorazione, degli eventi primordiali. Ma all'orizzonte della spiritualità moderna e in conformità con la concezione giudaico-cristiana del tempo storico e irreversibile, il primordiale non poteva essere che la prima infanzia, il solo e vero inizio individuale. La psicoanalisi introduce dunque il tempo storico e individuale nella terapia. Il malato non è più un essere umano che soffre unicamente a causa di eventi contemporanei e oggettivi (accidenti, microbi), o per colpa di altri (eredità), come era il caso del malato dell'età prepsicoanalitica, ma soffre del pari in seguito a un trauma patito nella propria durata temporale; un trauma sopravvenuto nell'*illud tempus* primordiale dell'infanzia, dimenticato, o, più esattamente, mai pervenuto alla coscienza. La guarigione consiste nel «tornare indietro», rifacendo il cammino in senso inverso, in modo da riattualizzare la crisi, da rivivere il traumatismo psichico e da integrarlo nella coscienza [...]. L'impresa di Freud era audace: introduceva il tempo e la storia in una categoria di fatti che venivano accostati, prima di lui, dall'esterno, un po' come il naturalista considera il suo oggetto. Soprattutto una scoperta di Freud ha avuto conseguenze considerevoli, cioè quella che esiste per l'uomo un'epoca primordiale in cui tutto si decide: la primissima infanzia, e che la storia di questa infanzia è esemplare per il resto della vita.¹⁹

La tematica di *Le mythe de l'éternel retour* di M. Eliade ha avuto una singolare fortuna in Francia nell'ultimo decennio, e anche in domini lontani dalle scienze religiose come tali: così per esempio Robert Volmat non ha esitato recentemente a interpretare i disegni di un malato mentale secondo i criteri ermeneutici offerti dall'Eliade:

M. Eliade ci mostra come l'uomo delle civiltà tradizionali e arcaiche lotta contro il terrore della storia mediante la ripetizione dell'atto cosmogonico e mediante la rigenerazione periodica del tempo. Con procedimenti diversi esso giunge ad abolire lo spazio e il tempo profani. La storia è sentita come peccato dall'uomo anistorico, e questa angoscia è bandita grazie al ritorno agli archetipi e alla ripetizione. Il nostro malato è condotto, se ci collochiamo da un punto di vista psicogenetico, ad abolire la sua storia personale, ripetendo in maniera delirante l'atto cosmogonico, che lo situa *in illo tempore*, abolendo il tempo profano...²⁰

Ma lasciando da parte gli echi meno prossimi e meno diretti, e per attenerci alle scienze religiose, ritroviamo un largo impiego della tematica dell'Eliade nell'esistenzialismo del Gusdorf, dove però si fa valere una prospettiva del tutto inaccettabile. Il Gusdorf infatti fantastica di un'epoca «precategoriale» in cui l'uomo – ancora unità indivisa di coscienza e mondo – starebbe integralmente immerso in condotte di ripetizione rituale di miti primordiali. A trarlo da questo «paradiso degli archetipi e della ripetizione» e da questo gigantesco *déjà vu* senza fine, sarebbe intervenuta a un dato momento la «rottura del patto mitico», cioè la scissione introdotta dal progresso della razionalità, e con la contrapposizione di coscienza e mondo il continuo *da capo* delle iterazioni avrebbe lasciato posto sempre maggiore

alla sfera del profano e della «tecnica».²¹ Si ha qui la caricatura e la riduzione all'assurdo di un criterio interpretativo che circola insistentemente nel movimento di rivalutazione esistenziale della religione e del mito, e cioè l'idoleggiamento di un'epoca dell'umanità «tutta» religiosa e «tutta» mitica, non ancora «snaturata dalla tecnica», e oggettivamente «senza storia», in quanto sarebbe vissuta beatamente nell'assoluto.²² Senonché questo «paradiso degli archetipi e della ripetizione», così come il Gusdorf lo concepisce, si basa in sostanza su un equivoco concetto di «storia». Se infatti per «storia» si intendono semplicemente le *res gestae* che manifestano una coerenza culturale definita e attuano valori umani, nessuna civiltà è mai riuscita a nascere e a mantenersi chiudendosi integralmente nell'assoluto della ripetizione rituale di miti primordiali. Se per storia si intende il senso immediato di sé che accompagna l'umano operare e le *res gestae* qualificate che ne risultano, occorre ricordare che anche il cacciatore del paleolitico superiore doveva in qualche misura esser cosciente del proprio cacciare e degli accorgimenti tecnici necessari per la buona riuscita della battuta di caccia: tale coscienza, ancorché riceveva protezione e garanzia dai simboli mitico-rituali, non poteva mancare. D'altra parte se con la parola «storia» si fa riferimento al riconoscimento culturale del divenire storico, all'espressione di tale riconoscimento attraverso la *historia rerum gestarum*, e alla teorizzazione più o meno coerente e sistematica di un'origine e di una destinazione umana dei beni culturali, allora è ovvio che solo l'Occidente partecipa pienamente alla «storia» in questi più circoscritti significati. Pertanto quando il Gusdorf sostiene che «il mondo primitivo è anistorico», la sua affermazione è tanto ovvia da essere banale se vuol intendere che le civiltà primitive non danno espressione culturale al divenire storico, non posseggono una *historia rerum gestarum*, non fanno nulla di teorizzazioni sistematiche sull'origine e la destinazione *umane* dei beni culturali; ma la sua affermazione è certamente falsa se vuol intendere che vi sia stata al mondo un'epoca «tutta mitica», tutta immersa nell'esperienza immediata dell'assoluto, senza abbozzi di coscienza tecnica o artistica o morale, un'epoca di sonnambuli e di deliranti che, fra l'altro, non avrebbe potuto dar vita a nessuna civiltà.

Il Gusdorf segna dunque il combinarsi della tematica della ripetizione con lo sterile motivo dell'idoleggiamento di un'epoca precategoriale, in cui mondo e coscienza stanno ancora indivisi, e la vita culturale si riduce in modo esclusivo all'iterazione di identici miti: un'astrazione che non aiuta certo alla comprensione né l'etnologo né lo storico delle religioni. Ma la tematica della ripetizione ha avuto anche nelle scienze religiose un impiego che si annunzia più promettente di risultati. Così per esempio Jean Cazeneuve ha recentemente ripreso il rapporto fra ripetizione coatta della scena traumatica, ripetizione riappropriatrice nel giuoco e ripetizione rituale di un mito primordiale:

Quale può essere la funzione, la virtù, della ripetizione [di un evento numinoso]? Con tutte le riserve che comporta un paragone del genere, è possibile chiedere alla psicoanalisi la risposta a questa domanda, poiché può trattarsi in questo caso di un fenomeno che appartiene al meccanismo più generale del pensiero simbolico. Freud, in effetti, si era trovato dinanzi a un problema simile a proposito di un'osservazione particolare che lo aveva condotto a riflettere sul significato della ripetizione. Egli cita a questo proposito l'esempio di un bambino che si abbandonava al singolare giuoco di far scomparire un oggetto nascondendolo alla

vista. Con questo atto, che ripeteva spesso, il bambino voleva mimare l'allontanarsi della madre, per lui molto penoso [...] Freud si chiese quale poteva essere la funzione della ripetizione, agita o sognata, di un evento traumatico, e concluse che la ripetizione consentiva di padroneggiare tale evento, dando al soggetto l'impressione di produrlo da sé, in luogo di subirlo passivamente [...] Trasferiamo questa spiegazione, *mutatis mutandis*, sul terreno dei fatti che abbiamo preso in considerazione. Il primitivo [...] cerca di chiudersi in un sistema di regole che sia atto a definire per lui una condizione umana senza angoscia; cerca per così dire di chiudersi in un ideale di inerzia. Certamente la varietà delle situazioni che egli può incontrare lo obbliga a frazionare questo insieme di regole in parecchi sistemi. Ora il cambiamento [...] si traduce spesso in «passaggio» da un sistema a un altro. L'uscita e l'ingresso di un elemento rispetto a ciascun sistema costituisce per il primitivo un vero e proprio trauma: per esempio la partenza di un uomo per il mondo dei morti, o l'ingresso di un individuo in una nuova famiglia o in un nuovo gruppo. Sono eventi che si subisce. Ma ripetendoli simbolicamente, il primitivo può darsi l'illusione di padroneggiarli. Con ciò egli annulla gli effetti inquietanti che ne derivano, e trasfigura gli eventi stessi: mimando il passaggio, egli se lo rende sopportabile [...] [Perché i riti di passaggio divengano effettivamente riti religiosi] basterà che l'azione simbolica sia considerata come la ripetizione di un atto archetipico, di un modello trascendente: allora, il rifiuto di accettare il mero dato come tale si riplasmerà nella consacrazione dell'evento.²³

Sul tema del «passo indietro» e del ritorno rituale di una situazione mitica iniziale si è soffermato anche Lévi-Strauss, che non ha mancato di sottolineare a questo proposito l'omologia con la terapia psicoanalitica:

Curando il malato, lo sciamano offre al suo uditorio uno spettacolo. Quale spettacolo? A rischio di generalizzare imprudentemente certe osservazioni, diremo che questo spettacolo è sempre quello di una ripetizione, da parte dello sciamano, della chiamata, cioè della crisi iniziale che gli ha portato la rivelazione della propria condizione di sciamano. Ma la parola spettacolo non deve trarre in inganno. Lo sciamano non si contenta di riprodurre o di mimare certi eventi: egli li rivive effettivamente in tutta la loro vivacità, originalità e violenza. E poiché, al termine della seduta sciamanistica, lo sciamano ritorna allo stato normale, noi possiamo dire, prendendo a prestito dalla psicoanalisi un termine essenziale, che egli abreagisce. Com'è noto la psicoanalisi chiama abreazione quel momento decisivo della cura in cui il malato rivive intensamente la situazione iniziale che è all'origine del suo disturbo, prima di superarla definitivamente. In questo senso lo sciamano è un «abreagente» professionale.²⁴

Con ciò si pone in tutta la sua ampiezza il problema della efficacia dei simboli mitico-rituali, non soltanto nel senso di un tornare e di un riprendere una situazione iniziale, ma anche in quello di raggiungere conflitti e disordini inconsci per la loro natura organica o anche semplicemente meccanica. A questo argomento il Lévi-Strauss ha dedicato un'interessante monografia, che prende spunto da un testo magico-religioso proveniente dai cuna del Panama.²⁵ L'incantesimo ha una destinazione specifica: viene impiegato esclusivamente per facilitare un parto difficile. Quando il caso lo richiede la levatrice va a chiamare lo sciamano, il quale si reca alla casa della partoriente e compie la propria opera accovacciandosi sotto l'amaca dove la

partoriente giace, impegnata nel suo travaglio senza esito. Ora la struttura di questo incantesimo mostra un complesso simbolismo, orientato in parte verso la ripresa di una situazione iniziale, e in parte verso il rivivere in termini risolutivi i conflitti e i processi somatici del partorire. L'incantesimo si apre con una lunga e minuziosa descrizione degli antecedenti: narra, come in un film al rallentatore, l'inizio della crisi, lo smarrimento della levatrice, la sua visita allo sciamano, la partenza di quest'ultimo per la capanna della partoriente, il suo arrivo. In altri termini la «cura» comincia con un «passo indietro» che riprende gli eventi di interesse retrospettivo e li descrive incisivamente con un'incredibile dovizia di particolari, in modo da «ricominciare da capo» la vicenda complessiva. «Tutto accade» commenta Lévi-Strauss «come se l'officiante cercasse di ricondurre la malata [...] a rivivere in modo estremamente preciso e intenso una situazione iniziale, e a percepirla mentalmente i minimi particolari.»²⁶ A questa lunga introduzione segue il nucleo più propriamente mitico dell'incantesimo. Lo sciamano, aiutato dai suoi «spiriti adiutori», esegue il viaggio psichico fino alla sede di Muu, potenza responsabile della formazione del feto. Il presupposto mitico è che l'anima dell'utero abbia rubato l'anima della partoriente, e che la cura consiste nella ricerca e nel ritrovamento di quest'anima perduta: il viaggio psichico dello sciamano si compie proprio nell'interno della vagina e dell'utero, e «la via di Muu», «il soggiorno di Muu» rappresentano alla lettera nel pensiero degli indigeni l'utero e la vagina. Lo sciamano e i suoi assistenti ingaggiano qui la loro lotta diretta a punire l'usurpazione di Muu e a recuperare l'anima della partoriente. Ora la parte dell'incantesimo che narra l'agone sciamanistico contro Muu si mantiene costantemente fra simbolismo mitico e realismo fisiologico, con un continuo passaggio dall'uno all'altro piano, dalla descrizione simbolica di ciò che potremmo chiamare il paesaggio viscerale e il continuo riferimento alla realtà fisiologica del mondo uterino in travaglio. «È come se si trattasse» commenta Lévi-Strauss «di abolire nello spirito della malata la distinzione che separa [il piano mitico dal piano fisiologico], e di rendere impossibile la differenziazione dei loro rispettivi attributi.»²⁷ L'incantesimo sembra proteso «a rendere chiaro e accessibile al pensiero cosciente della partoriente la sede di sensazioni e di sofferenze ineffabili e dolorose»,²⁸ lo sciamano «fornisce alla sua malata un linguaggio nel quale possono esprimersi immediatamente degli stati non formulati e altrimenti informulabili», ed è appunto questo passaggio alla espressione verbale che consente di rivivere in forma ordinata e intelligibile un'esperienza attuale e che provoca lo sblocco del processo fisiologico.²⁹ A questo punto Lévi-Strauss istituisce un paragone fra la tecnica psicoanalitica e questo tipo di tecnica sciamanistica:

[...] [Sia nel caso di trattamento psicoanalitico che di quello sciamanistico] ci si propone di condurre alla coscienza conflitti e resistenze rimaste sino allora inconscie, sia perché repressi, sia – come nel caso del parto – per la loro specifica natura, che non è psichica, ma organica o anche semplicemente meccanica. Nei due casi i conflitti e le resistenze si dissolvono non per la conoscenza, reale o supposta, che la malata ne acquista progressivamente, ma perché questa conoscenza rende possibile un'esperienza specifica nel corso della quale i conflitti si realizzano in un ordine e su un piano che permette il loro libero svolgimento e conducono alla loro risoluzione.³⁰

Tuttavia Lévi-Strauss istituisce tutta una serie di differenze fra la tecnica psicoanalitica e la tecnica dell'incantesimo Cuna. La psicoanalisi ha per oggetto il trattamento di disturbi psichici, l'incantesimo Cuna tratta un disturbo organico. La cura psicoanalitica cerca di far rivivere al malato la situazione conflittuale che sottende un simbolo individuale, la cura sciamanistica impiega un mito sociale, che il malato riceve dall'esterno. Nella psicoanalisi il malato parla, lo psicoanalista ascolta e guida, nella cura sciamanistica il malato ascolta, mentre lo sciamano parla: e mentre nel *transfert* psicoanalitico il malato fa parlare lo psicoanalista in lui, prestandogli sentimenti e intenzioni supposte, nell'incantesimo Cuna lo sciamano si riplasma per la malata nei modi del mito narrato, e diventa – parlando in simboli – l'eroe e il protagonista del conflitto, che la malata sperimenta a mezza strada fra mondo organico e mondo psichico. Lévi-Strauss non manca tuttavia di notare che quest'ultima differenza si attenua quando si tengono presenti le tecniche di Desoille e di Mme Sechehaye.³¹

È probabile che uno psicoanalista considererà come superficiali e ancora senza sufficiente base documentaria questi tentativi di stabilire un rapporto fra il «passo indietro» connesso all'iterazione rituale di un mito e il «passo indietro» che conduce alla abreazione nel senso psicoanalitico del termine: e del resto anche l'etnologo e lo storico delle religioni possono dal loro proprio punto di vista avanzare a questo proposito alcune riserve. Tuttavia non c'è dubbio che tale rapporto fra nesso mitico-rituale e terapia psicoanalitica costituisce uno dei temi più fecondi e promettenti affiorati nel più recente corso del movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito. Non si tratta più di applicare semplicemente il metodo psicoanalitico di interpretazione alla religione – con tutti i limiti e i pericoli che tale applicazione comporta –, ma di istituire in modo sistematico un paragone fra le condizioni di funzionamento e di successo della terapia psicoanalitica e le condizioni di funzionamento e di efficacia esistenziale del nesso mitico-rituale nella concreta vita religiosa; con ciò si attinge un punto di vista più alto, che rendendo conto delle differenze non meno che delle omologie promuova una migliore conoscenza della genesi, della struttura e della funzione della religione, e al tempo stesso arricchisca di nuove istanze le prospettive di sviluppo non soltanto della psicoanalisi come tale, ma della scienza dell'uomo nel suo complesso.

Nel quadro del movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa il movimento psicoanalitico ha sostenuto una parte non certo marginale o casuale. Fra la coazione a ripetere di carattere nevrotico, l'abreazione che ha luogo nel trattamento psicoanalitico e il rivivere un passato primordiale nel simbolismo mitico-rituale delle religioni dell'ecumene vi è infatti un nesso troppo evidente per passare inosservato. Senza dubbio non vi è identità fra i tre fenomeni: ma che essi stiano in rapporto, e possano illuminarsi a vicenda, par fuori di dubbio. È quindi comprensibile che nel seno stesso del movimento psicoanalitico maturasse, soprattutto dopo la Prima guerra mondiale, una crisi che doveva esercitare una notevole influenza diretta nel campo delle scienze religiose. Noi possiamo considerare tale crisi, che si ricollega all'indirizzo di Jung e della sua scuola, da diversi punti di vista. Ma da quello che qui ci interessa lo junghismo appare, in primo luogo, un nuovo apprezzamento del significato e della funzione del simbolo: il quale non è più interpretato, come nel

freudismo ortodosso, da una semplice maschera del passato ritornante in modo irricognoscibile e irrisolvibile, ma si configura come un ponte per un verso rivolto al passato che rischia di tornare nella estraneità e nella servitù del sintomo nevrotico, e per l'altro verso orientato alla realizzazione di valori culturali di cui è il presentimento, la prefigurazione e il dinamico dischiudersi. In rapporto a questo diverso apprezzamento, mentre nella prospettiva del freudismo ortodosso si trattava di smascherare la maschera simbolica, e di ridurla alla situazione primordiale storica di cui era, appunto, la «maschera», nella prospettiva dello junghismo la riduzione smascheratrice non era più sufficiente sia rispetto all'interpretazione teorica che alla pratica terapeutica, ma si faceva valere l'esigenza di aiutare il malato a convertire i suoi simboli da chiusi in aperti, da cifrati in dichiarativi di una più compiuta realizzazione di sé, da estranei e servili in culturalmente integrati: cioè, in ultima istanza, i simboli si configuravano come vie di accesso al mondo dei valori, e quindi come strumenti vitali per lo sviluppo della personalità. Nella prospettiva dello junghismo il significato e l'efficacia dei simboli non consistevano più nel loro volgersi indietro, verso una fase anteriore, o nel loro volgersi avanti, verso un ulteriore sviluppo, ma scaturivano dalla dinamica dei due momenti, dal loro crupvèAAEiv, dal loro carattere di «totalità» del dinamismo psichico, onde essi mediante la ripetizione di uno stadio inferiore tendevano già a uno sviluppo più alto, e per inaugurare questo sviluppo più alto si avvalevano dello stadio inferiore.³² Ora già per queste ragioni è evidente il rapporto col simbolismo mitico-rituale della vita religiosa, poiché nei miti e nelle cerimonie, e in genere nella religione considerata nel suo dinamismo e nella sua concretezza, si compie continuamente questa vicenda di ripetizione e ripresa, di catabasi e di anabasi, di fondazione e di apertura, di origine e di prospettiva.³³ Purtroppo a complicare, e in parte a oscurare, questo tema ermeneutico per le scienze religiose innegabilmente fecondo, è intervenuta la teoria junghiana degli archetipi. Nella sua pratica terapeutica lo Jung fu sorpreso di ritrovare nei simboli onirici – come nelle fantasie e nei deliri di nevrotici e di psicotici – alcuni frammenti di temi mitici che facevano parte organica di sistemi religiosi scomparsi o comunque lontanissimi dalla coscienza culturale del paziente: e tale concordanza si presentava in dati casi in modo da escludere ogni forma di criptomnesia o di consapevole utilizzazione di nozioni occasionalmente apprese. D'altra parte sussistono – e ogni storico delle religioni lo sa – sorprendenti affinità fra temi mitici di civiltà religiose diverse, e anche qui in modo tale che solo a prezzo di sin troppe ingegnose ipotesi diffusionistiche potevano essere spiegate mediante la trasmissione culturale da un punto all'altro dello spazio, e da un'epoca a un'altra. Jung credette di poter spiegare queste imbarazzanti concordanze mediante l'ipotesi di un inconscio collettivo, come deposito di tracce, o disposizioni, o pieghe psichiche, le quali avrebbero determinato certi binari definiti del rappresentare e certe tendenze al parallelismo delle immagini, indipendentemente dalla tradizione cosciente, come anche dai contenuti rimossi dei singoli individui. Questi archetipi, nel loro insieme, assolvevano la funzione dinamica di stimolare il processo di individuazione, cioè l'ideale della totalità del se stesso, in quanto pieno accordo della sfera cosciente e di quella inconscia e in quanto progressiva reintegrazione delle unilaterialità dell'io. Quanto all'origine di questi archetipi, Jung parla talora di un precipitato di esperienze ancestrali ricorrenti indefinitamente ripetute nei millenni, e di ricorrenti risposte similari a tali

esperienze: onde poi, almeno da un certo momento, ne sarebbe risultata una «impronta» psichica, un centro dinamico di orientamento delle immagini e dei simboli. Ogni volta che la coscienza individuale si rilascia, l'inconscio collettivo con i suoi archetipi tende a battere le vie usate e a reagire secondo modi arcaici: la corrente bloccata nel suo corso travalica gli argini e torna a scorrere nel vecchio letto che con infinita pazienza si era scavato nei millenni. Dietro gli archetipi vi sarebbe dunque, in questa prospettiva, una storia arcaica sepolta di cui, come lo stesso Jung riconosce,³⁴ non sappiamo proprio nulla. Ma in Jung si è fatta più recentemente valere anche un'altra prospettiva. Gli archetipi sono, sì, semplicemente «impronte» che la scienza psicologica deve limitarsi a ipotizzare rinunciando al problema dell'origine, tuttavia la fede e la teologia potrebbero ricondurre l'impronta a Colui che lascia l'impronta, cioè a Dio.

Se come psicologo dico che Dio è un archetipo, mi riferisco con questa affermazione a un «tipo» dell'anima, che notoriamente deriva da *typos*, impronta. Già la parola «archetipo» presuppone un qualcuno che imprime l'impronta. La psicologia come scienza dell'anima deve limitarsi al suo proprio oggetto [...] Se essa dovesse anche soltanto come causa ipotetica postulare un Dio, avrebbe implicitamente avanzato l'esistenza di una possibile dimostrazione di Dio, oltrepassando così la sua competenza in modo assolutamente inammissibile. La scienza può essere soltanto scienza: non ci sono dimostrazioni scientifiche della fede.³⁵

In altra sua opera Jung si chiede se il «se stesso» sia un simbolo di Cristo o se Cristo sia un simbolo del «se stesso»³⁶ e dichiara di aver optato per questa seconda soluzione, ma si affretta ad aggiungere che tale opzione non ha un valore ontologico, ma soltanto metodologico, concedendo che altri con eguale diritto potrebbe scegliere la prima soluzione: e P. Zacharias, accogliendo prontamente la concessione, ha valutato appunto quali sarebbero le conseguenze teologiche quando si assuma il «se stesso» come simbolo di Cristo.³⁷ D'altra parte, in una conversazione personale col suo esegeta cattolico R. Hostie, Jung ha finito col precisare a questo modo la sua posizione religiosa: «È chiaro che Dio esiste, ma perché mi si chiede sempre di provare la sua esistenza con dimostrazioni tratte dalla psicologia?». ³⁸ Del resto lo Jung aveva desiderato a lungo di poter collaborare con teologi preparati in psicologia, i quali «benevolmente e con comprensione lo avessero aiutato a correggere e a integrare la sua insufficiente terminologia teologica», e non mancò di compiacersi quando un domenicano, R. White, gli consentì di realizzare la collaborazione «da lunghi anni attesa». ³⁹ Questa «intesa» che si va progressivamente stabilendo fra junghismo e mondo cattolico è giustificata dal fatto che effettivamente lo Jung negli ultimi decenni si è reso sempre più largamente partecipe del movimento di rivalutazione esistenziale della religione. Colui che fu già nel 1902 discepolo di Pierre Janet alla Salpêtrière, e che dal 1907 al 1913 fu collaboratore di Freud condividendone sostanzialmente la valutazione negativa della religione, fu indotto successivamente a modificare profondamente il proprio punto di vista. Dalla religione ricondotta in parte a una sublimazione della sessualità infantile e in parte a una sorta di nevrosi collettiva, Jung si aprì gradualmente al riconoscimento del valore storico-culturale della vita religiosa, pur continuando a considerarla come stadio superabile dell'evoluzione

individuale o collettiva verso l'autonomia morale: successivamente la religione gli si configurò non più come una fase preparatoria, ma come il coronamento e il vertice del destino culturale dell'uomo. Ora, ciò che lo aiutò a compiere quest'ultimo passo fu proprio l'opera di R. Otto, che – come abbiamo visto – inaugura idealmente l'epoca culturale che stiamo analizzando. Jung poté infatti stabilire una sorprendente concordanza fra l'esperienza del «vivente rapporto con gli archetipi», quali gli venivano suggeriti dalla sua pratica di psicoterapeuta, e i momenti del numinoso così come R. Otto li aveva indicati nella sua ricerca fenomenologica sul sacro. Il sentimento di dipendenza, il maestoso, l'efficace per eccellenza, il mistero tremendo e fascinante, il tutt'altro che chiama perentoriamente al rapporto, potevano essere agevolmente tradotti nel linguaggio della psicologia analitica come segno del rapporto con realtà psichiche non dipendenti dalla coscienza, svolgentisi nell'oscurità dell'inconscio: di un rapporto, cioè, che si identifica in ultima istanza con ciò che la psicologia analitica aveva definito come rapporto con gli archetipi e come processo di individuazione.⁴⁰ Se poi queste realtà psichiche fossero il riflesso della realtà ontologica di Dio, la psicologia come scienza non era in condizione di decidere, e doveva lasciare il passo alla fede e alla teologia. Una posizione del genere non era più incompatibile con la teologia, e in sostanza manifestava un sostanziale accordo con le note tesi cattoliche circa i «limiti di competenza» della ricerca scientifica in generale.⁴¹

Attraverso il suo condizionamento inconscio, sottolineato con tanto vigore dalla psicoanalisi, il simbolo mitico affondava dunque le sue radici nel profondo della vita psichica, e quindi si collegava strettamente col mondo degli istinti e con lo stesso ordine biologico. La teoria junghiana degli archetipi come «organi» dell'inconscio collettivo richiama – sia pure in via meramente ipotetica – a una base anatomico-fisiologica degli archetipi stessi. Ma il nesso più ardito fra mito e biologia si ritrova in alcune tesi di Roger Caillois, e segnatamente nel suo saggio sulla mantide religiosa. La riplasmazione mitica di questo insetto, attestata in diversissimi ambienti culturali, sarebbe fondata, secondo il Caillois, in parte sul suo aspetto antropomorfo e in parte sulle sue abitudini sessuali, caratterizzate dalla indifferenziazione del piacere sessuale e di quello della nutrizione. Ora, di tale indifferenziazione vi sono tracce anche nell'uomo in quanto essere biologicamente condizionato, e pertanto la mantide nella storia religiosa dell'umanità è stata miticamente riplasmata in quanto essa rappresenta una condotta di cui l'uomo avverte la sollecitazione: solo che mentre nella mantide si tratta di un *comportamento* istintivo, nell'uomo si tratta di un'*immagine mitica* che sta come equivalente e come surrogato del comportamento umanamente interdetto. Il mito della mantide testimonierebbe quindi – sempre secondo il Caillois – «un condizionamento biologico dell'immaginazione».⁴² Un analogo orientamento interpretativo ritroviamo in Jung e in Kerényi, lì dove essi concordemente accennano alla possibilità che il ricorrente simbolo della quaternità possa avere un fondamento cosmico nel fatto che il carbonio, la principale sostanza chimica dell'organismo vivente, ha quattro valenze, il che rinvia addirittura all'inorganico. Ma si tratta, come è evidente, di ipotesi sin troppo ingegnose, in cui par quasi che gli antichi miti si vengano inestricabilmente mescolando con le affabulazioni dei loro interpreti moderni.⁴³

Il contributo anglosassone al movimento di rivalutazione esistenziale della religione e del mito è rappresentato in modo eminente dalla cosiddetta scuola mitico-

rituale (Myth-Ritual School). Già in Frazer, in Robertson Smith, nel Murray e nella Harrison prese rilievo la persuasione che il mito, nella concretezza della vita religiosa, affonda le sue radici nel rito e nel culto, e che fuori da questo rapporto il mito non è più tale, ma diventa arte, dramma, letteratura, filosofia, scienza, cioè – in generale – opera umana avviata alla consapevolezza della sua umanità e mondanità.⁴⁴ Ma il vero e proprio atto di nascita di questo indirizzo è segnato da due *symposia* editi da S. Hooke, nei quali un gruppo di studiosi sottoponevano ad analisi il rapporto fra mito e rito nel Vicino Oriente. Poteva sembrare una disputa fra dotti tendente a rivalutare nella religione di Israele, e in genere nelle civiltà del Vicino Oriente, il rituale e il culto, e a rintracciare i modelli mitico-rituali che operavano in questa vasta area religiosa, soprattutto in rapporto al tema della «regalità divina»: in realtà – come ha recentemente osservato il Brandon – se si pensa che la maggior parte degli studiosi che promossero questo indirizzo erano vivamente interessati alle sorti della religione cristiana ed erano mossi da interessi teologici, e che questa apologia del momento rituale coincideva con il rinnovato interesse – in Inghilterra e nel continente – per l'eredità liturgica delle chiese cristiane e con le controversie relative alla revisione del *Book of Common Prayer*,⁴⁵ si comprende come anche per questa via si facessero valere nel campo degli studi inquietudini religiose e spunti polemici verso la concezione tradizionale della religione e del mito. In polemica col Frazer, che ancora in *Myths of the Origin of Fire*⁴⁶ difendeva l'interpretazione del mito come conato di risoluzione dei «problemi generali» relativi al mondo e all'uomo, S. Hooke ricollega i modelli mitico-rituali con la loro radice esistenziale:

Quando ci facciamo a esaminare [i] modi primitivi di comportamento [che sono alla base del mito e del rito del mondo antico] noi troviamo che coloro che dettero origine a essi non erano occupati con «problemi generali» relativi al mondo, ma con certi problemi pratici e pressanti della vita quotidiana: problema di assicurare i mezzi di sussistenza, di far sì che il sole e la luna assolvessero alla loro funzione, garantirsi la regolarità delle piene del Nilo, mantenere il vigore corporeo del re in quanto simbolo della prosperità della comunità. Vi erano anche problemi concernenti l'individuo, come la difesa dalla malattia e dalla sfortuna, o l'acquisto di una conoscenza del futuro [...] In Egitto e in Mesopotamia, due o tremila anni a.C., le attività rituali assunsero un modello adattato ai bisogni di una civiltà urbana e di una struttura sociale di cui il re è al centro.⁴⁷

Per quanto la scuola mitico-rituale si lasciò talora fuorviare da un'unilaterale accentuazione del momento rituale della vita religiosa,⁴⁸ resta come suo merito l'aver energicamente sottolineato che un vero mito, nel quale si crede e che conferisce vita e significato, è inseparabile dal rito e dal culto o almeno dalla prospettiva di un possibile riviverlo, in date e luoghi stabiliti, in una definita vicenda liturgica: i «miti» che operano nella letteratura, nella filosofia, nella scienza senza alcun riferimento a un culto attuale o possibile sono propriamente letteratura, filosofia o scienza, ma non miti vivi, ancorché ne riecheggiano il tema. Noi cercheremmo del resto inutilmente in questo indirizzo generale delle scienze religiose formulazioni teoriche molto rigorose, tali da assurgere a un vero e proprio impegno sistematico. Forse la formulazione teorica più impegnata è quella tentata da Clyde Kluckhohn in una monografia apparsa in *The Harvard Theological Review*.⁴⁹ L'autore polemizza con la tendenza prevalente nel

secolo decimonono di considerare i miti indipendentemente dai rituali corrispondenti e dai loro concreti nessi esistenziali, e al tempo stesso rimprovera le interpretazioni psicoanalitiche della prima maniera (Abraham, Rank, Reik, lo stesso Freud) di non aver dato rilievo alla funzione sociale dei simboli mitico-rituali. Secondo l'autore, il rapporto fra mito e rito è quello di una dinamica interrelazione, e né la teoria dell'origine del mito dal rito, né quella opposta dell'origine del rito dal mito possono considerarsi pertinenti. In concreto lo studio di determinate società pone in rilievo come lo stesso rito può comportare più orizzonti mitici di autenticazione e di esplicazione, e che i rituali si modificano, acquistano nuovi significati e si trasformano profondamente nella loro struttura in rapporto a nuovi miti. Vi sono miti che sono intimamente connessi col rituale, e che ne sono la minuta descrizione giustificativa, mentre altri miti non presentano una connessione così stretta col rito, nel senso che il rito racchiude tratti simbolici che non trovano espressione equivalente sul piano mitico, o che il mito si estende in particolari che non hanno riscontro nel comportamento cerimoniale. Vi sono infine miti secolarizzati, che svolgono una funzione prossima alla nostra «letteratura». Il mito è un sistema di parole simboliche, mentre il rituale è un sistema di oggetti e di atti simbolici: potremmo perciò parlare di un dinamismo simbolico mitico-rituale, che non può essere disarticolato fin quando ci manteniamo nel quadro della vera e propria esperienza religiosa. Il modello mitico-rituale assolve la funzione di proteggere gli individui e i gruppi dai rischi dell'insicurezza connessi col bisogno e con la morte: ogni civiltà è, in una certa misura, un gigantesco sforzo per mascherare il bisogno e la morte e in generale la fondamentale insicurezza della condizione umana, e per far sì che il futuro sia una ripetizione di un identico mito di fondazione:

Il rituale costituisce una garanzia per cui, in determinati comportamenti relativi a «sfere di ignoranza» che costituiscono i punti nevralgici di ogni essere umano, la gente può contare sulla natura iterativa del fenomeno. Rito e mito forniscono quindi punti fissi in un mondo di angoscienti mutamenti e di frustrazioni: essi si occupano di settori dove l'insicurezza è massima, ed è perciò qui che si manifesta il massimo di fissità.⁵⁰

Questa analisi del Kluckhohn, per quanto condotta con molta incertezza ed empiria di prospettiva, fa affiorare di nuovo il problema della ripetizione nel suo duplice significato di «impulso a ripetere» come ritorno mascherato e irrisolvibile della situazione traumatica, e di «ripetizione attiva» in un orizzonte mitico-rituale che assolve la funzione di riprendere il rischio di alienazione, e di riaprirlo al mondo dei valori culturali.

Il riconoscimento che la ripetizione rituale dei modelli mitici assolve la funzione esistenziale di proteggere dal terrore della storia e di dare un fondamento e una prospettiva alla precarietà della condizione umana non poteva mancare di avere un contraccolpo nella valutazione della religione cristiana. La Harrison aveva messo in rilievo come l'azione sacra in Grecia, il *drome-non*, è la ripetizione di un *exemplum* di fondazione, è un antefatto (*pre-done*) mitico continuamente «rifatto» (*redone*) nel rito, così come il mito è per essenza parola «ridetta» e «ridicibile». Sulla base di osservazioni condotte su una mitologia vivente presso popolazioni primitive, il

Malinowski aveva confermato che il mito non è semplicemente una storia raccontata, o una reazione intellettuale per risolvere un enigma, ma costituisce la riattualizzazione di una realtà dei primordi, una giustificazione e una conferma dell'ordine attuale mediante una dichiarazione di antecedenti esemplari di fondazione. Ma anche il cristianesimo, a prima vista, si fonda su una ripetizione rituale di un modello mitico, su un «antefatto» continuamente «rifatto», su un inizio che giustifica, fonda e dà prospettiva alla condizione umana. Il «qui pridie quam pateretur...» del *Canon Missae*, considerato dal punto di vista della struttura, sembra infatti riflettere il carattere di ogni simbolo mitico-rituale, poiché la messa come incruenta ripetizione del sacrificio cruento del Golgota costituisce la riattivazione liturgica e sacramentale del mito di Cristo, o addirittura – come dice van der Leeuw – «la trasposizione dell'evento iniziale dalle origini all'oggi».⁵¹ Anzitutto l'anno liturgico è la ripetizione della vita divina che ha inizio con l'avvento: in virtù del ciclo liturgico ogni anno solare è riassorbito, mese per mese, settimana per settimana, giorno per giorno, nel tempo della liturgia e del mito.⁵² Non quindi soltanto i *dromena* greci illustrati dalla Harrison, o la vita religiosa dei trobriandesi osservati dal Malinowski, o l'*akītu* babilonese o i misteri di Osiride e in genere i simboli mitico-rituali non cristiani mostravano la struttura della ripetizione liturgica di una fondazione mitica, ma lo stesso simbolo cristiano appariva in certa misura il prolungamento dello stesso tema strutturale. Solo però «in certa misura»: poiché non tardò a manifestarsi una differenza strutturale decisiva fra simbolo cristiano e altri simboli mitico-rituali. Già lo Hölscher non aveva mancato di notare come il pensiero escatologico del giudaismo si contrapponesse in modo radicale alla concezione ciclica del divenire che fu propria del mondo greco⁵³; e il Lommel, in una prospettiva diversa, aveva sottolineato che i popoli arii mancavano del senso della cronologia, mentre alcune civiltà religiose del Vicino Oriente, come l'Egitto, la Persia, Israele, cominciarono ad aprirsi alla coscienza della storia nella forma rudimentalissima di coscienza cronologica delle genealogie e delle successioni di regni. Il Lommel osservava inoltre che questa nuova sensibilità del tempo germinata nel Vicino Oriente ricevette nella tradizione giudaico-cristiana un incremento così decisivo da rendere familiare per noi l'idea che sia databile anche l'evento dell'incarnazione di Dio.⁵⁴ Il riconoscimento del particolare carattere del rapporto fra tempo e cristianesimo giunse a maturazione soprattutto durante gli anni che seguirono immediatamente la fine della seconda guerra mondiale. Nel quadro di tale riconoscimento occupa senza dubbio un posto preminente l'opera di Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*.⁵⁵ Il Cullmann pone il contrasto nel modo più netto: mentre per il mondo greco il simbolo del tempo è il circolo, per la religione iranica, per il giudaismo biblico e soprattutto per il cristianesimo il simbolo del tempo è invece la linea retta, con un'origine e un termine assoluto. Mentre il mondo greco è dominato dall'eterno ritorno e dalla liberazione dal tempo ciclico, la tradizione giudaico-cristiana pone al centro di un decorso temporale unico e irreversibile l'evento della incarnazione. Mentre il mondo greco si configurava la beatitudine secondo l'immagine spaziale dell'al di qua e dell'al di là, il Nuovo Testamento conosce un ordine escatologico articolato nei momenti temporali dell'oggi, dell'ieri e del domani. E infine mentre nel mondo greco era impossibile l'idea di un'azione divina che si rivela progressivamente nel tempo, e che manifesta in tal modo il suo disegno, il cristianesimo trasforma il divenire mondano in «storia santa»,⁵⁶ scandita nei

momenti della creazione, del patto di Dio col suo popolo speciale, dell'incarnazione e della seconda definitiva *parusia*. La coscienza di questa contrapposizione appartiene già al cristianesimo dei primi secoli, come mostrano le teorizzazioni di Ireneo sul tempo cristiano come *extensio* del passato nell'avvenire.⁵⁷

Dall'analisi del movimento di rivalutazione esistenziale della religione e del mito negli ultimi quarant'anni risulta innanzi tutto che alcuni temi fondamentali vi ricorrono con particolare insistenza e danno per così dire il tono al movimento stesso. Il primo tema è la rivendicazione di una specifica esperienza del sacro, cioè di una realtà radicalmente diversa dal «mondo» e non risolvibile interamente in termini razionali, per quanto ogni forma di vita religiosa racchiuda un processo di razionalizzazione del suo nucleo irriducibilmente irrazionale. Da quando R. Otto teorizzò il «tutt'altro ambivalente» questo tema è diventato in certo senso d'obbligo nei domini più diversi delle scienze religiose: e l'accordo che si è realizzato su questo punto è, nell'interno del movimento, totale. L'opposizione fra sacro e profano si configura in tal guisa come «un vero e proprio dato immediato della coscienza»: si può descriverla, decompolarla nei suoi elementi, darne la teoria, ma non mai risolverla in altro.⁵⁸ Un punto di vista del genere non è certo in contrasto, com'è chiaro, col punto di vista del credente: e pertanto il tema del «numinoso», inaugurato da R. Otto, ha finito col diventare un punto di accordo non soltanto nel dominio delle scienze religiose ma anche fra scienze religiose e punti di vista confessionali. Il gesuita Daniélou può su questa importante questione manifestare il suo pieno consenso con R. Otto e con Mircea Eliade:

Già Rudolf Otto ha acutamente osservato che certi simboli, come l'immensità del deserto o la profondità della notte, risvegliano risonanze specificamente sacrali, il «numinoso», e non possono essere ridotti ad altre categorie di conoscenza: motivo ripreso magistralmente da Mircea Eliade, per il quale le realtà del mondo visibile sono ierofanie, manifestazioni del sacro, attraverso le quali si manifestano certi aspetti della realtà divina, la sua potenza attraverso la tempesta, la sua stabilità attraverso il movimento degli astri, la fecondità attraverso la pioggia e il sole. Le interpretazioni naturalistiche che riducono il contenuto dei simboli a una semplice sublimazione della stessa vita biologica sono erronee: ciò che i simboli ci fanno conoscere è realmente qualche cosa di Dio.⁵⁹

Il secondo tema ricorrente nel movimento di rivalutazione esistenziale della religione è la funzione permanente del mito. L'orizzonte metastorico del numinoso, il tutt'altro ambivalente, si articola nell'effettiva vita religiosa secondo figure ed eventi inaugurali, e in azioni rituali tendenti a riassorbire la proliferazione storica del divenire nella rivissuta ripetizione delle origini fondatrici e autenticatrici; ne risultano modelli mitico-rituali di destorificazione, che instaurano un regime di «esistenza protetta» dalle traversie dello storico accadere. Sotto la spinta dei risultati della «scuola della storia delle religioni» e della «scuola mitico-rituale», la problematica relativa al nesso mitico-rituale investì lo stesso simbolo cristiano: di qui una serie di ricerche tendenti a mettere in rilievo come il simbolo cristiano, a differenza di tutti gli altri simboli mitico-rituali, non è riducibile a un mito delle origini, ma segna la presa di coscienza della storicità della condizione umana e

l'instaurazione di un piano escatologico del tempo irreversibile, in opposizione all'eterno ritorno delle religioni del mondo antico o primitive. Si faceva in tal modo valere, anche per questa via, un tentativo di *salvare il cristianesimo*, cui corrispondeva nella vita religiosa effettiva un rinnovato bisogno di *salvarsi nel cristianesimo* dal terrore della storia profana. E il gesuita Daniélou poteva, nel suo *Saggio sul mistero della storia*, inserirsi nel discorso iniziato da Cullmann, Rust, Löwith, Mircea Eliade, e dargli un senso accettabile dal cattolicesimo e dalla sua Chiesa.

Il terzo tema ricorrente nel movimento di rivalutazione esistenziale della religione accenna in una direzione diversa. Esperienza del sacro, miti e riti si manifestano sul piano della coscienza, e l'analisi può fermarsi alla descrizione di ciò che appare alla coscienza del credente, per esempio l'incontro col numinoso, l'essere afferrati dal radicalmente altro che respinge e che attrae, il riassorbimento del qui e dell'ora nella ripetizione rituale di un evento metastorico inaugurale, l'indissolubile nesso tra figurazione mitica e atto cerimoniale di rapporto nella concretezza della vita religiosa in atto, l'apparire della storicità della condizione umana per entro il simbolo escatologico del cristianesimo: ma è possibile porsi il problema delle motivazioni inconscie delle strutture religiose consapevoli, il che non significa necessariamente ridurre il sacro a queste motivazioni inconscie, ma acquistare una prospettiva più ampia di quella del credente scoprendo, oltre alle ragioni che il credente sperimenta e sa, anche altre ragioni che alla sua coscienza non appaiono e non possono apparire, almeno sin quando dura l'impegno religioso. Questa più ampia prospettiva offre almeno la possibilità di riguadagnare, al di là dell'irrazionale del numinoso vissuto immediatamente dal credente, una più profonda razionalità della vita religiosa come fatto culturale, cioè una regola della sua genesi, della sua struttura e della sua funzione nel quadro di date condizioni storiche dell'individuo e della società. La psicoanalisi si mise appunto per questa via, ma col primo freudismo non andò al di là di un'infelice riduzione della vita religiosa e del mito alla sessualità «sublimata», lasciando così nell'ombra proprio ciò che più importava, e cioè la qualità specifica e la funzione dinamica dei simboli mitico-rituali nella concretezza delle singole civiltà religiose. Sotto la spinta della psicoanalisi fu tuttavia scoperta l'omologia fra la rivissuta iterazione rituale di un mito delle origini e l'abreazione nel corso della terapia psicoanalitica, e fu dallo stesso Freud abbozzata una distinzione fra la «coazione a ripetere» e l'attiva ripetizione del giuoco e del rito. Ma fu soprattutto merito dello Jung l'aver messo in rilievo il dinamismo del «simbolo», e cioè il suo carattere di ponte che dischiude il passaggio dalla crisi alla reintegrazione, dal passato che torna in modo cifrato e irrelato al presente che nella decisione responsabile determina il passato e il futuro, dal *sintomo* chiuso, isolante e passivamente subito all'apertura verso il mondo dei valori culturali. Tuttavia nel corso della travagliata vicenda del pensiero dello Jung si riscontra, rispetto alla vita religiosa, un graduale mutarsi delle prospettive di partenza: onde l'esperienza religiosa finì col configurarsi come vivente rapporto con gli archetipi, e col ricongiungersi per questa via al «numinoso» di Rudolf Otto, determinando in tal modo anche nell'ambito del movimento psicoanalitico una singolare convergenza verso le posizioni della fede religiosa in atto e verso le interpretazioni della teologia.

Un quarto tema del movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito negli ultimi cinquant'anni concerne la sfera di efficacia dei simboli mitico-

rituali. Infatti tali simboli, nel loro effettivo funzionamento per entro determinate civiltà religiose, palesano un'efficacia che si estende allo stesso ordine somatico e fisico ordinariamente precluso alla decisione consapevole. In questo caso il simbolo mitico-rituale non si limita alla ripresa del «passato psichico perduto», ma fa da ponte tra lo psichico e il somatico, tra lo psichico e il fisico, instaurando efficacie di cui l'incantesimo Cuna precedentemente ricordato offre un esempio. La parapsicologia e la medicina psicosomatica hanno probabilmente favorito il diffondersi nelle scienze religiose di un più cauto apprezzamento circa l'efficacia possibile dei simboli mitico-rituali: ma è certo che il rinato interesse per una problematica del genere è in rapporto con l'orientamento generale dell'epoca che stiamo esaminando.

Una valutazione critica del movimento di rivalutazione deve partire, per quel che ci sembra, dall'esperienza del numinoso. Nella teorizzazione che ne ha dato R. Otto, si tratta – come si è detto – di una «ultima Thule» esistenziale, o, se più piace, di una sorta di «tetto del mondo» oltre il quale non è dato salire più in alto. È questa esperienza del numinoso, o della ierofania o della cratofania o dell'essere afferrati dal divino, che in un modo o nell'altro opera in tutto il movimento di rivalutazione, e fa convergere i filoni parziali del movimento stesso verso un obiettivo comune, che è l'autonomia del «sacro» come permanente esigenza della natura umana. Ma c'è da chiedersi se il «dato immediato» dell'esperienza del numinoso, con le sue connotazioni caratteristiche, non possa essere rigenerato dal pensiero, e risultare in tal modo come momento di una dinamica più ampia. In realtà il «tutt'altro ambivalente» accenna alla segnalazione di un estremo rischio esistenziale, la perdita della presenza. L'esserci nel mondo come centro di decisione e di scelta è esposto al rischio radicale di non esserci, di perdersi e di alienarsi, dando luogo a tutta una serie di inautenticità esistenziali, che nei loro modi più compromessi costituiscono le malattie della psiche. Il «tutt'altro ambivalente», in questa prospettiva, è la segnalazione di una «alterità» che è certamente *sui generis* perché ciò che qui rischia di diventare «altro» è la stessa radice dell'identico e del diverso, del soggettivo e dell'oggettivo, del pratico e del teoretico, dello «psichico» e del «somatico». Il «tutt'altro ambivalente», in quanto segnalazione di questo rischio radicale, si costituisce e funziona innanzi tutto come piano di arresto delle possibili alienazioni, e quindi come esperienza di un'alterità radicale che, per un verso, è una forza ostile e schiacciante, lontana e potente per eccellenza, e per un altro verso è una forza fascinante, che invita perentoriamente al rapporto e alla riappropriazione. Sempre nella stessa prospettiva, è possibile dedurre tutti gli altri momenti della dinamica religiosa, in primo luogo il simbolo mitico-rituale. La presenza in crisi è esposta al rischio di non essere autentica presenza, cioè di patire il ritorno del passato non oltrepassato, in cui si è perduta e a cui è rimasta legata: un ritorno che, in quanto crisi, ha luogo nella forma cifrata e servile del sintomo psichico dal quale «si è agiti». Il piano dell'alterità radicale si configura pertanto come piano di ripresa e di risoluzione del simbolismo chiuso e passivamente subito, cioè del rischio che il passato torni nella maschera irriconoscibile del sintomo nevrotico o psicotico. Appunto per questo il «tutt'altro ambivalente» si articola nella ripetizione rituale di un mito: le varie crisi individuali ricorrenti in un dato regime di esistenza sono tolte dal loro isolamento individualistico e trattate in forma socializzata e istituzionale mediante modelli di

risoluzione che attuano la reintegrazione delle alienazioni e la pedagogia del mondo dei valori. L'esempio freudiano della «madre-rocchetto», fatta scomparire e tornare dal bambino, illustra molto bene questo momento ierogenetico: solo che nell'esempio freudiano si tratta di un angustissimo simbolo infantile, a uso strettamente individuale, e quindi privo della complessa vita culturale che la socializzazione e l'istituzionalizzazione comportano. Il grande tema mitico del «nume che scompare e che torna», e che nel rito è fatto scomparire e tornare, costituisce invece nelle civiltà del mondo antico un esempio di simbolo religioso collettivo, nel quale trovano un orizzonte di arresto e di ripresa, di controllo e di risoluzione, i momenti critici connessi al ritmo stagionale della vegetazione, all'invecchiare e al morire del re e alle crisi della successione, ai lutti familiari e al rischioso ritorno dei morti, e infine a episodi traumatizzanti che ricorrono nell'infanzia e nell'adolescenza di ciascun individuo. In altri termini la vita storica dell'uomo in società comporta necessariamente un continuo «distaccarsi» da situazioni, un continuo dover oltrepassare le situazioni che passano: in ciò è però anche incluso il rischio di non poter effettuare il distacco, e di morire con ciò che muore, e di condurre un'esistenza inautentica, dominata dal ritorno irrelato e servile del passato che non fu deciso. Il simbolo mitico-rituale si atteggia come strumento tecnico che, in date condizioni culturali, funziona da dispositivo per segnalare il rischio, per dare un orizzonte figurativo alle alienazioni ricorrenti e per trasformare il ritorno irrelato e servile del passato in una ripetizione attiva e risolutiva, aperta alle regole umane e ai valori culturali.

Ma il simbolo mitico-rituale è ben lungi dall'esaurire la sua funzione nella ripresa e nella risoluzione del passato critico. La presenza individuale concretamente inserita in determinati regimi di esistenza sociale non è soltanto sottoposta alle aggressioni del passato critico non deciso, ma patisce il continuo attuale rigermine di momenti critici ricorrenti, e l'insicurezza delle prospettive in rapporto al futuro. In questo rapporto il simbolo mitico-rituale funziona come un piano metastorico di riassorbimento della proliferazione storica del divenire: le situazioni critiche ricorrenti in un determinato regime esistenziale, e i rischi di crisi che comportano, sono in tal modo ricondotti alla ripetizione di un identico simbolo inaugurale di fondazione metastatica, un simbolo in cui tutto, *in illo tempore*, fu già deciso da numi o da eroi, onde poi ora non si tratta che di rendere ritualmente efficace l'origine mitica esemplare. Questo aspetto del simbolo mitico-rituale assolve la funzione tecnica di destorificazione del divenire: si sta nella storia come se non ci si stesse, e al rischio di perdere la storia umana nell'isolamento individuale della crisi senza orizzonte si contrappone ora un regime di esistenza protetta, in cui il possibile dell'esistenza storica viene vissuto come se fosse già accaduto in una vicenda mitica fondatrice e autenticabile, e come se fosse già preordinato secondo un esito immutabile, stabilito una volta per tutte sul piano della metastoria. In virtù di questa funzione protettiva del simbolo mitico-rituale quel tanto di senso del mondano che ogni civiltà che è al mondo possiede (altrimenti se vivesse interamente nel «mito» non potrebbe mai mantenersi come «civiltà» e sprofonterebbe nel delirio) subisce un continuo *refoulement*, cioè un occultamento alla coscienza: ma intanto, attraverso questa «pia fraus», si dischiudono *di fatto* le opere e i giorni che sono connessi al viver civile, e possono anche *de jure* cominciare a essere riconosciuti come doni divini e infine nella

loro qualità mondana. Il pescatore melanesiano, quando affrontava il mare, diventava l'eroe mitico Aori e ne ripeteva il viaggio paradigmatico. La storicità del viaggio, con i suoi storici imprevedibili incidenti, era così riassorbita nel modello metastorico, avvenuto nella metastoria una volta per tutte; ma intanto, per entro questa destorificazione delle spedizioni marittime, si realizzavano in concreto imprese che erano di interesse vitale per una popolazione di pescatori. I cacciatori Aranda del clan totemico del gatto selvatico attraversavano un territorio sconosciuto portando con sé, sotto forma di palo, il «centro del mondo», e iterando il centro mitico in ogni luogo di soggiorno del loro peregrinare: essi cioè peregrinavano «come se» si mantenessero sempre al centro; ma intanto, per entro questa destorificazione del peregrinare, veniva ridischiusa la possibilità di attraversare una terra incognita, nel quadro delle necessità vitali di una comitiva di cacciatori.⁶⁰ L'*akîtu* babilonese riassorbiva l'anno trascorso nel periodo mitico della creazione, ripeteva l'atto cosmogonico, e prefigurava l'anno nuovo: ma intanto, per entro questa ciclica iterazione dell'identico, l'anno nuovo era affrontato, col suo storico accadere. E, infine, il *qui pridie quarti pateretur* del *Canon Missae* ripresenta continuamente il sacrificio esemplare di Cristo, venuto a togliere il peccato del mondo, cioè la macchia che vulnera lo storico divenire: ma intanto, pur attraverso un «come se non fosse», il mondo riacquista prospettiva per il cristiano, ed è in questa prospettiva affrontato. Si ricordi a questo punto il famoso passo di Paolo, *Ad Cor.* I, 7, 29-32: «Il tempo stringe. Non resta altro che coloro i quali hanno moglie siano come se non l'avessero; e coloro che piangono, come se non piangessero; e coloro che gioiscono, come se non gioissero; e coloro che comprano come se non possedessero; e coloro che fruiscono di questo mondo come se non ne fruissero: è sorpassata infatti l'immagine di questo mondo».

Ma la funzione del simbolo mitico-rituale si manifesta soprattutto quando si tenga conto della sua dinamica complessiva nel quadro di una determinata civiltà. Il comportamento rituale è ripetizione non soltanto nel senso che itera uno stesso mito, ma anche nel senso che uno stesso rito, nella sua mimica, nelle sue parole e nelle sue manipolazioni di oggetti sacri, tende a riprodurre con la maggiore fedeltà possibile una vicenda rituale di fondazione, inaugurata per la prima volta *in illo tempore*. Ora già soltanto questo suo carattere internamente iterativo, ciclico, prevedibile nel decorso come l'orbita di un pianeta, instaura negli operatori e nei partecipanti un abbassamento della coscienza di veglia, e una condizione favorevole al rapporto con l'inconscio. Questo aspetto di attiva destorificazione della presenza individuale si fa valere nel rito a tal punto che spesso le tecniche riduttive della coscienza stanno per sé, senza avere necessariamente corrispondenti mitici: fissazioni di un punto, brillante e abbacinante, monotona iterazione di parole o di sillabe, rullio di un tamburo, e quant'altro forma l'apparato esterno delle tecniche mistiche di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Ora per questo suo aspetto il simbolo mitico-rituale appare un dispositivo particolarmente adatto per compiere una catabasi nell'inconscio, per evocare il «passato perduto», per riaprire passaggi bloccati, per raggiungere memorie sepolte, e per compiere in tal modo l'anabasi verso la coscienza e il valore: ma sia la catabasi che l'anabasi trovano nel simbolo mitico-rituale la loro concreta possibilità e la loro storica disciplina, almeno nella misura in cui il dispositivo protettivo del «sacro» funziona e ubbidisce alla sua intima coerenza. Tale «pedagogia» libera valori, e precisamente gli stessi valori mondani e profani che la crisi esistenziale rischia di

compromettere. Nei modi che son propri dell'alienazione e della destorificazione religiose, cioè per entro l'orizzonte protettivo e reintegratore della metastoria mitico-rituale, gli individui e i gruppi cercano numi e rapporti con numi, ma ciò che effettivamente essi trovano è in ultima istanza la non eludibile storia umana, le opere variamente qualificabili come economiche, sociali, giuridiche, politiche, morali, artistiche, scientifiche, filosofiche. Il simbolo mitico-rituale è apertura verso queste opere dotate di valore, è ponte verso il mondo degli uomini, anche se per il momento religioso è unicamente ponte verso il divino. Questa dinamica ha sempre luogo, anche quando – come accade in determinate civiltà religiose – par quasi che tutto il mondano operare viva occultato e protetto nel «come se» della destorificazione mitico-rituale, e anche quando – come nel caso della «magia» – il simbolismo mitico-rituale par quasi ridotto alla potenza della parola e del gesto, e l'orizzonte umanistico è angusto ed elementare. Nel modo più palese poi questa dinamica ha luogo nelle religioni superiori, nelle quali gli stessi simbolismi mitico-rituali si presentano integrati con significati filosofici e morali, e costituiscono fonte di ispirazione artistica. Comunque, in un modo o nell'altro, la dinamica religiosa, nella varietà delle sue concrete manifestazioni storiche, accenna a un mondo di uomini che si protegge dalla crisi di alienazione radicale fermandola e configurandola in un sopramondo di dèi, e che nel sopramondo di dèi ritrova e riprende, a vari livelli di consapevolezza umanistica, il mondo degli uomini e delle loro opere qualificate secondo valori mondani.

Né è da credere che questo rapporto sia smentito dalla mistica. Anche i mistici più impegnati nella negazione della storia e della società cui appartengono sono giudicabili da un punto di vista storiografico non già nell'isolamento delle loro eccezionali avventure psicologiche strettamente individuali, ma come organi di una società storica funzionante, aperta – se si mantiene nella storia – al mondano operare. È in questo più vasto orizzonte culturale che la storiografia religiosa deve considerare lo stesso misticismo, valutando gli annientamenti mistici sotto l'angolo visuale di quanto di positivo e di esprimibile in valori risulta per la società storica nel suo complesso, al di là dell'esperienza mistica individuale in atto. Un mistico che possa a tutti gli effetti essere considerato nell'isolamento astratto della sua avventura psicologica personale, e che abbia reciso tutti i vincoli che lo legano alla sua propria società e alla sua epoca, non è in realtà un mistico, ma un «malato», intorno al quale la psichiatria potrà dirci qualche cosa, ma non la storiografia. Nei «veri» mistici, cioè giudicabili dal punto di vista della storia della cultura, il momento della «malattia» può assumere un rilievo più o meno grande, ma è pur sempre la guarigione che li individua culturalmente, e con la guarigione la loro giudicabilità secondo le «opere», secondo ciò che hanno realmente fatto e che può essere dallo storico espresso e definito. Questo rapporto affiora talora alla coscienza degli stessi mistici, soprattutto cristiani, come per esempio in santa Teresa:

[In san Paolo] si ammirano gli effetti della vera contemplazione e delle visioni che sono da Dio, non dall'immaginazione o dal demonio. Forse che egli si nascose per non occuparsi che in godere le delizie di queste grazie? Ma lo sapete anche voi: non ebbe riposo di giorno e neppure dovette averne di notte, perché in essa si guadagnava da vivere [...] Questo è il fine dell'orazione, figliuole mie: a questo tende il matrimonio spirituale: a produrre opere e opere, essendo questo, come ho

detto, il vero segno per conoscere se si tratta di favori e di grazie divine [...] Ma per questo è necessario, ripeto, che cerchiate di non far consistere il vostro fondamento soltanto nel recitare e nel contemplare, perché se non procurate di acquistare la virtù e non ne fate l'esercizio, rimarrete sempre delle nane. E piaccia a Dio che vi limitiate soltanto a non crescere, poiché su questa via, come sapete anche voi, chi non va innanzi torna indietro. Tengo per impossibile, infatti, che l'amore, quando vi sia, si contenti di rimanere sempre nello stesso stato...⁶¹

E altrove:

Benché vi siano moltissimi indizi per conoscere se amiamo Dio, tuttavia non possiamo mai esserne sicuri, mentre lo possiamo quanto all'amore del prossimo [...] Quando vedo delle anime tutte intente a rendersi conto dell'orazione che fanno e così concentrate quando sono in essa da far pensare che non abbiano ardire di fare il più piccolo movimento né di divergere il pensiero per paura di perdere quel po' di gusto e di devozione che sentono, mi persuado che non conoscono il cammino dell'unione. Pensano che consista tutto nel fare così. No, sorelle mie. Il Signore vuole opere. Vuole, per esempio, che non ti curi di perdere quella devozione per consolare un'ammalata a cui vedi di poter esser di sollievo, facendo tua la sua sofferenza, digiunando tu, se occorre, per dare da mangiare a lei: e ciò non tanto per lei, quanto perché sai che questa è la volontà di Dio.⁶²

Così per entro la destorificazione religiosa («e ciò non tanto per lei, quanto perché sai che questa è la volontà di Dio») appare alla coscienza non soltanto la necessità dell'opera mondana, ma la produttività mondana è assunta come vero segno dei favori celesti.

Questi passi di santa Teresa pongono il problema dei valori che il simbolo mitico-rituale cristiano ha mediato alla civiltà occidentale. La recente letteratura sui rapporti fra cristianesimo e storia, cristianesimo e tempo, cristianesimo e mito ha messo in evidenza che il simbolo mitico-rituale cristiano ha assolto la fondamentale funzione culturale di mediare per l'Occidente il senso della storia. Non si tratta, si badi, della semplice protezione e reintegrazione dell'umano operare compromesso dalla crisi esistenziale, poiché tutte le religioni, anche le più rozze, operano tale protezione e reintegrazione mediante la destorificazione mitico-rituale. Effettivamente il cristianesimo, a differenza delle altre religioni dell'ecumene, fa apparire la coscienza del tempo e della storia nel cuore stesso del suo simbolo mitico-rituale, e attraverso i temi della «storia santa», del sacrificio dell'Uomo-Dio come evento storico al centro del divenire, e di un processo escatologico che si attua nel tempo, non soltanto dischiude di fatto la storia umana, ma alza il velo sulla storicità della condizione umana e fonda *de jure*, nella prospettiva della *fede*, il senso dell'opera, la coscienza della tensione fra «situazione» e «valore». Se la civiltà occidentale si è guadagnata nel corso della sua storia un'egemonia fondata sulla potenza del mondano operare, se un umanesimo fiducioso ed entusiasta è venuto sempre più intensificando la sua straordinaria messe di opere economiche, politiche, morali, artistiche, scientifiche e filosofiche, la conquista di questo primato civile è certamente impensabile senza la nuova esperienza del divenire storico inaugurata dal cristianesimo. Il rapporto fra energia morale mondana della civiltà occidentale e simbolo cristiano assume talora vie molto mediate (si pensi al rapporto fra etica protestante e spirito del capitalismo,

secondo la tesi famosa di Max Weber): ma il rapporto sussiste e conferisce alla storia dell'Occidente la sua fisionomia inconfondibile. D'altra parte al germe di consapevolezza della storia che è racchiuso nel simbolo cristiano è altresì da attribuire l'energia con la quale l'Occidente ha condotto innanzi il processo di laicizzazione del mondano operare, sconsacrando e restituendo all'umano una sfera sempre più vasta di attività culturali. Per quanto già nel mondo antico si manifesta il processo di liberazione del profano dal sacro, per entro la civiltà cristiana la progressiva autonomia dell'umano dal divino ha intensificato il suo ritmo, soprattutto dalla Riforma e dal Rinascimento in poi. Noi abbiamo scoperto oggi le «origini» mitico-rituali del teatro, delle arti figurative, della letteratura, della danza e della musica, il nesso fra mito, teologia, metafisica e filosofia, il passaggio dalla sacralità del gruppo sociale e dalle ideologie teocratiche ai problemi della moderna convivenza democratica, il liberarsi della tecnica e della produzione dei beni economici dall'orizzonte «numinoso» in cui per così lungo tempo si sono svolte e hanno trovato protezione: ma questa nostra scoperta non è nient'altro che la presa di coscienza di un processo che soprattutto la civiltà occidentale ha condotto innanzi, in un riferimento più o meno mediato col «senso della storia» dischiuso dal cristianesimo.

Ma c'è qualche cosa di più. Non soltanto il cristianesimo, al pari di qualsiasi vita religiosa, è stato mediatore di *res gestae*, non soltanto più di ogni altra forma di vita religiosa ha favorito, in virtù del suo senso della storia, il laicizzarsi di vasti settori dell'operosità umana, ma ha mediatamente favorito il costituirsi di una *historia rerum gestarum*, e il maturarsi di una coscienza storicistica che investe lo stesso simbolo cristiano nella prospettiva di un umanesimo sempre più coerente e consapevole di sé. In questa prospettiva doveva necessariamente apparire, come risultato, il limite di attualità del simbolo religioso cristiano. Ciò che, in virtù del simbolo cristiano, progredisce nella storia è in ultima istanza un piano di annientamento della storia, una promessa di cancellazione del divenire. E l'incarnazione è, sì, un evento storico avvenuto «una sola volta», ma il suo privilegio è così «decisivo» che nulla di veramente nuovo può accadere «dopo» di esso.⁶³ Per questa via il mito di Cristo al centro della storia torna a configurarsi come *un mito delle origini*, da iterare nella liturgia e da rivivere nella vicenda sacramentale: e se ciò che viene ripetuto e rivissuto non è l'epoca inaugurale del mondo, ma un evento che sta al centro della storia santa, l'estremo privilegio di questo evento è tale da riconvertire paradossalmente il *centro* in *origine*, l'origine in *annunzio della fine*, e l'annunzio della fine nel calendario liturgico dominato dalla *ripetizione* destoricificante. Nel momento stesso in cui il pensiero occidentale riconosce nel simbolo cristiano la dinamica del suo proprio destino di liberazione come «pensiero della storia umana» non è più possibile, per chi si sia innalzato a questa presa di coscienza, immettersi di nuovo in buona fede nella dinamica religiosa di cui storicamente tale coscienza è il risultato: il passaggio dal simbolo mitico-rituale alle *res gestae* può sempre rinnovarsi, ma il passaggio dal simbolo mitico-rituale all'umanesimo storicistico dispiegato può effettuarsi una sola volta, salvo che non si cerchi di «dimenticare», alimentando in tal modo una fede artificiale, inautentica e sostanzialmente irrispettosa della stessa grandezza storica del cristianesimo. Il simbolo mitico-rituale cristiano media il valore della storia umana: ma proprio questa mediazione, nel momento stesso in cui distingue il cristianesimo fra le altre religioni, e ne fonda l'alta funzione pedagogica nella storia

culturale dell'Occidente, costituisce necessariamente il principio di un'agonia religiosa, anzi il principio dell'agonizzare di tutti i simboli mitico-rituali e di tutti gli orizzonti numinosi, almeno nella misura in cui resterà operante nell'umanità la memoria della civiltà occidentale. La crisi delle «scienze religiose» nel mondo moderno – e la crisi religiosa che ne è alla base – nascono dalla difficoltà estrema di accettare coraggiosamente questo risultato della storia religiosa dell'Occidente, e di viverlo in tutta serietà, assumendosi l'accresciuta responsabilità umana che comporta. Nascono altresì dal rischio di perdere, insieme alla protezione religiosa, i valori su cui si fonda il viver civile, e dall'acuirsi del senso di insicurezza e di precarietà di una storia cui la metastoria mitico-rituale non fa più da orizzonte protettivo. Fermenta così negli animi non già propriamente un «ritorno alla religione» – per il quale occorrerebbe un oblio totale di esperienze e di eventi che volenti o nolenti portiamo nel sangue – ma un urto irrisolvente fra terrore della storia, nostalgia del simbolo cristiano e più o meno consapevole impossibilità di dimenticare il processo culturale che ha fatalmente dischiuso all'uomo moderno il senso della storia e più ancora l'umanesimo integrale che gli è potenzialmente congiunto. Né quest'urto irrisolvente può trovar esito legittimo in tormentati compromessi sul tipo della cosiddetta «demitizzazione del Nuovo Testamento», patrocinata dal Bultmann: il quale – nel proposito di restituire al messaggio cristiano un significato accettabile per il mondo moderno – si è adoperato a cernere, avvalendosi degli strumenti analitici offerti dall'esistenzialismo heideggeriano, quanto nel Nuovo Testamento è «mito» e quanto «messaggio», col risultato di conservare come «messaggio» ciò che, per l'uomo moderno, è ancora «mito», e di respingere come «mito» ciò che, per il credente, costituisce parte vitale del simbolo religioso cristiano.⁶⁴

Del resto, per quanto riguarda il «ritorno alla religione» negli Stati Uniti, ecco che cosa ne pensa J. Milton Yinger, professore di sociologia e di antropologia all'Oberlin College:

L'aumento dei membri delle Chiese, il fatto che molti libri religiosi sono diventati *best-seller*, i numerosi articoli religiosi in riviste di massa, la popolarità di film a soggetto religioso, la riaffermazione frequente – da parte dei nostri leader politici – della nostra eredità religiosa, l'aumento fra gli studenti di atteggiamenti favorevoli verso la Chiesa e l'esistenza di Dio («Public Opinion New Service», 20 marzo 1955), e altri fatti del genere provano la forza del movimento di «ritorno alla religione» [...] L'American Institute of Public Opinion riferisce che il 97% degli Americani appartengono a uno dei principali gruppi religiosi, e l'80% degli Americani adulti dice di credere che la Bibbia è parola rivelata di Dio. Può essere facile spiegare l'attuale interesse per la religione facendo appello alla frustrazione delle speranze che parecchi avevano riposto nella scienza, nell'umanesimo, nei movimenti politici secolari. Avendo sopravvalutato il potere della scienza e avendo riposto troppa speranza nei movimenti politici secolari, si ritorna alle vie religiose della salvezza. La grande confusione e ansietà e sofferenza della nostra epoca incoraggia tale orientamento, il quale riceve particolare impulso nelle società che cercano brancolando uno schema coerente di valori. E la «bomba atomica» – questa terrificante prova del potere autodistruttivo dell'uomo – induce anche il più insensibile alla riflessione e allo sbigottimento. Tuttavia, malgrado ciò, occorre avere cautela nell'interpretare la situazione presente come caratterizzata dal «ritorno alla religione». La Bibbia può essere proclamata parola rivelata da Dio, ma

il 53% di coloro che così proclamano non saprebbe indicare neanche il primo dei quattro libri del Nuovo Testamento [...] Il ritorno alla religione può essere compreso solo notando la simultanea secolarizzazione della Chiesa. Si ritorna a un'istituzione che ha ridotto al minimo il suo credo [...] Vi è una tendenza a ritenere che la religione è un bene perché è utile per altri *maggiori* valori, rovesciando così il rapporto mezzo-fine secondo il quale la religione è considerata il valore supremo. Ciò è in rapporto col fatto che i principali valori della società americana si esprimono in termini non religiosi, ma secolari e soprattutto nazionali [cioè come esaltazione del «modo americano di vita»].⁶⁵

Da quanto è stato fin qui detto e ragionato affiora un risultato preciso: il sacro è entrato in agonia e davanti a noi sta il problema di sopravvivere come uomini alla sua morte, senza correre il rischio di perdere – insieme al sacro – l'accesso ai valori culturali umani, o di lasciarci travolgere dal terrore di una storia cui non fa più da orizzonte e da prospettiva la metastoria mitico-rituale. L'alternativa fra umano e divino, che travaglia tutta la storia delle religioni, e che col cristianesimo è entrata in un drammatico processo di maturazione, si pone oggi nei termini di una decisione attuale, alla quale non possiamo sottrarci. Il «sacro», nei modi tradizionali di un orizzonte metastorico articolato in un nesso organico di miti e di riti, non costituisce un'esigenza permanente della natura umana, ma una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nella notte delle origini e che giunge sino a noi, eredi della civiltà occidentale: ma per amplissima che sia questa epoca è certo che ne stiamo uscendo, e che il suo tramonto si sta consumando dentro di noi. Il rischio della crisi esistenziale, l'esigenza di simbolismi protettivi e reintegratori appartengono certamente alla condizione umana e quindi anche alla civiltà moderna: ma la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale, onde la civiltà moderna è impegnata a ordinare una società e una cultura il cui simbolismo esprima il senso della storia e la coscienza umanistica, senza ricorso all'ambigua politica dei due volti.

Possiamo ora meglio apprezzare, dopo questi rilievi, gli aspetti positivi e i limiti del movimento di rivalutazione esistenziale della vita religiosa e del mito negli ultimi quarant'anni. È senza dubbio merito di questo movimento aver messo in evidenza, in polemica con il superficiale intellettualismo, alcuni temi ermeneutici di notevole interesse e suscettibili di sviluppo e di approfondimento, come per esempio il rapporto dell'esperienza del sacro con la crisi esistenziale, il nesso mitico-rituale in cui si articola l'orizzonte del tutt'altro, le motivazioni inconsce dell'esperienza religiosa, le omologie fra terapia psicoanalitica e dinamismo efficace dei simboli mitico-rituali, il diverso rapporto in cui il tempo e la storia stanno nelle religioni non cristiane e nel cristianesimo, l'emergere del «senso della storia» per entro il simbolo religioso cristiano. Tuttavia il movimento di rivalutazione non si è reso conto che proprio il processo in virtù del quale il simbolo cristiano è venuto mediando nella storia della civiltà occidentale il «senso della storia» ha avuto come risultato inevitabile l'impossibilità di mantenere in buona fede la struttura e la funzione di un orizzonte metastorico, articolato in miti e in riti. Con ciò il movimento di rivalutazione ha più o meno perduto rapporto con un tema che pur stava al centro della precedente epoca culturale, e cioè la coscienza del destino laico e umanistico della civiltà occidentale. Il movimento di rivalutazione ha sottolineato come nell'autentica vita religiosa la coscienza della storia è tendenzialmente *refoulée*,

mentre nel mondo moderno è invece *refoulée* la coscienza mitico-rituale: ma da ciò troppo spesso ha tratto spunto per denunciare una stortura del mondo moderno, e per ravvisare proprio nel *refoulement* della coscienza mitico-rituale la ragione fondamentale della crisi. In luogo di analizzare le condizioni storiche e i concreti regimi di esistenza in cui il sacro sorge e funziona, e in luogo di porsi il problema del modo col quale la civiltà moderna può affrontare e risolvere la crisi esistenziale con mezzi che siano in armonia con l'eredità umanistica della sua storia, il movimento di rivalutazione ha mostrato una spiccata tendenza a teorizzare l'esperienza del sacro come permanente esigenza della natura umana, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, e non senza frequenti deplorazioni per la scarsa sensibilità religiosa della civiltà moderna.

Ma un altro e più sottile equivoco si insinua nel movimento di rivalutazione esistenziale della religione e del mito. Il centro della vita religiosa è il simbolo mitico-rituale in quanto orizzonte della crisi esistenziale e mediazione di valori. Ora il movimento di rivalutazione, se ha per un verso opportunamente insistito sull'organica unità di mito e rito, di fondamento dell'origine e ripetizione cerimoniale della fondazione, ha al tempo stesso cercato di assegnare al «mito» come tale la dignità di una permanente esigenza della natura umana, anche se i contenuti del mito possono storicamente mutare. Ma questo tentativo mette necessariamente capo a soluzioni equivocate, perché o si continua a conservare nella coscienza mitica il carattere di «rapporto col numinoso», e allora non si vede come si possa difendere nel mondo moderno l'effettivo esercizio di una «categoria affettiva del soprannaturale», oppure ci si riduce a sottolineare l'esigenza della «partecipazione», il trascendimento della solitudine e della miseria del «moi haïssable», la tensione fra situazione e valore, l'apertura verso la necessità dell'opera qualificata: e allora si individua certamente una permanente funzione antropologica, ma non si vede perché la si debba denominare «mito», e non piuttosto *ethos* della presenza nel mondo, energia morale che fonda la civiltà e la storia: a questo *ethos* che lotta di continuo contro l'insidia della disgregazione e dell'isolamento accennava il Croce in una pagina giustamente famosa della sua *Storia come pensiero e come azione*. Che se poi si vuol affermare che nella dinamica che segna il passaggio dalla crisi esistenziale al mondo dei valori acquista rilievo il momento tecnico del simboleggiare come ponte mediatore del passaggio, senza dubbio l'uomo non potrà mai fare a meno di vibranti quadri energetici in cui il passato si ricapitola e l'avvenire si ridischiede in una prospettiva piena di senso, che toglie dall'isolamento e dalla dispersione; ma, anche qui, chiamare «mito» questa funzione simbolica che si innesta tra crisi e valore rischia di favorire l'equivoco che tende ad avallare l'attualità, per il mondo moderno, del simbolo mitico-rituale della vita religiosa e ciò proprio quando l'esigenza che oggi più si avverte è invece la determinazione di come il simboleggiare possa rendersi compatibile con la coscienza umanistica e col senso della storia. Questa ambigua oscillazione ha certamente favorito l'odierno abuso della parola «mito», che è venuto perdendo nell'impiego linguistico corrente il suo riferimento al nesso mitico-rituale della vita religiosa per designare promiscuamente simboli legittimi e simboli illegittimi del mondo moderno, sopravvivenze arcaiche e neoformazioni di compromesso, e persino mode e infervoramenti passeggeri: confusione tanto più dannosa in quanto concerne un dominio di fenomeni in cui molteplici interessi congiurano ad alimentarla, e in cui

quindi più si avverte il bisogno della distinzione rigorosa.

Nel complesso, malgrado i suoi aspetti positivi, il movimento di rivalutazione della vita religiosa e del mito negli ultimi quarant'anni appare esso stesso coinvolto nella crisi di crescita che travaglia l'umanesimo occidentale in cammino: una crisi che si configura come conflitto fra le imprescindibili necessità della maggiore età umanistica e la nostalgia di protezioni tradizionali che assolsero la loro alta funzione pedagogica in un'infanzia non più autenticamente ripristinabile. Per quel che ci sembra, alle scienze religiose spetta oggi una parte non irrilevante nell'aiutare la civiltà occidentale a prendere coscienza del vero carattere della sua crisi, e nel restituire alla potenza morale dello scegliere un'attualità armonizzata con la storia passata e con la situazione presente, per entro simboli vibranti di senso e di prospettiva che «esprimano» l'età umanistica della storia.

Ernesto Renan, in una di quelle sue cangianti effusioni in cui del resto con tanta fedeltà si riflettevano le contrastanti aspirazioni di un positivismo già insicuro di sé, ebbe a scrivere una volta:

Noi non sappiamo: ecco tutto ciò che si può dire di chiaro su quanto è al di là del finito. Non neghiamo nulla, non affermiamo nulla, speriamo: conserviamo un posto, nei funerali, per la musica e l'incenso. Un immenso abbassamento morale, e forse intellettuale, seguirebbe il giorno in cui la religione scomparisse dal mondo. Noi possiamo fare a meno della religione perché altri la hanno per noi: quelli che non credono sono trascinati dalla massa più o meno credente, ma il giorno in cui la massa non avesse più slancio anche i bravi andrebbero fiaccamente all'assalto [...] Le persone religiose vivono di un'ombra, noi viviamo dell'ombra di un'ombra: di che cosa si vivrà dopo di noi? Non disputiamo sulle cose e sulle formule della religione: limitiamoci a non negarla. Conserviamo la categoria dell'ignoto, la possibilità di sognare. Occorre che la rovina, divenuta inevitabile, delle religioni rivelate non trascini con sé la scomparsa del sentimento religioso.⁶⁶

«Le persone religiose vivono di un'ombra, noi viviamo dell'ombra di un'ombra, di che si vivrà dopo di noi?»: questo sospirante interrogativo non è certo divenuto estraneo per noi, anche se ci appartiene una coscienza molto più viva dell'agonia del sacro e se non sapremmo nutrire alcuna fiducia in quel vago sentimento religioso cui Renan affidava, nella rovina delle religioni rivelate, il futuro dell'umanità. È un fatto singolare che insieme alla copiosa letteratura relativa alla rivalutazione del sacro come categoria la nostra epoca conosca una letteratura non meno copiosa in cui si parla del declino della vita religiosa nel mondo moderno: si potrebbe dire che mai come nella nostra epoca il sacro è stato così dottamente difeso come valore fondamentale dell'esistenza umana, e mai come nella nostra epoca si è intensificata la presa di coscienza di un'eclissi del sacro, o di una sua agonia o addirittura di una sua morte. Talora questa drammatica presa di coscienza si accompagna con l'accettazione del fatto e con la sua giustificazione, come nell'esistenzialismo ateo di Sartre; talora si avvolge nelle ambiguità di uno psicologismo in cui, tutto sommato, continua il naufragio dell'autentica vita religiosa, come in Jung; talora cerca un compenso riparatore nel rivivere le grandi epoche di vitalità religiosa, ormai tramontate, e nel gustare variamente la religione degli altri, in mancanza della propria, andata smarrita; talora si rassegna a qualche surrogato, salvo a riconoscerlo per tale e a

mostrarsene insoddisfatto; ma più spesso si consuma tutta nell'effusione nostalgica e nell'attesa – o nel presagio – di un ritorno. Così Martin Buber ha raccolto sotto il titolo *Eclissi di Dio*⁶⁷ (*Gottesfinsternis*) alcuni scritti nei quali si prende atto dell'attuale eclissi di Dio nel mondo, cioè della nostra incapacità di cercare il Dio vivente e di ascoltarne la voce, e si riduce la religiosità praticabile nel mondo moderno all'esercizio della vita morale nel presagio che l'incontro si renderà di nuovo possibile un giorno. La coscienza di questa eclissi sta senza dubbio alla base di una serie di ricerche di sociologia religiosa, indirizzate a «misurare» il fenomeno, nell'evidente proposito di sottrarlo a valutazioni impressionistiche e di fornire alle Chiese il materiale «scientifico» per interventi razionali di rianimazione della fede. Recentemente in Italia S. Acquaviva ha pubblicato *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*,⁶⁸ in cui, combinando i dati sociografici relativi alla pratica religiosa e integrandoli con quelli etnografici, storico-religiosi, psicologici e filosofici, si giunge alla conclusione molto pessimista che l'umanità è entrata «in una lunga notte, di cui – per quanto scrutiamo le tenebre – non scorgiamo la fine, e che con il procedere delle generazioni si fa sempre più oscura».

Eppure non sembra che l'unico possibile sviluppo dell'interrogativo di Renan sia in queste geremiadi di inquieti nostalgici, oggi più o meno pertinentemente armate di dati statistici. Partendo proprio dal «di che si vivrà dopo di noi?» di Renan, Georges Sorel si provò a teorizzare il simbolo dello sciopero generale come l'unico adatto per i tempi nuovi dell'avvento del socialismo. Che cosa era quel simbolo per il Sorel? Essenzialmente «un organismo di immagini capace di evocare, con la forza dell'istinto, tutti i sentimenti che corrispondono alle diverse manifestazioni della guerra impegnata dal socialismo contro la società moderna».⁶⁹ Tale evocazione, con esplicito riferimento all'intuizionismo bergsoniano, aveva luogo «in blocco e con la sola intuizione»;⁷⁰ costituiva un mezzo per «operare sul presente», per uscirne e dischiudersi alla prospettiva del futuro, onde «in ogni sciopero [i sindacati rivoluzionari] vedono un'imitazione ridotta, un saggio, una preparazione del grande rivolgimento finale». Sorel concepiva il simbolo dello sciopero generale in analogia ai miti delle grandi epoche religiose dell'Occidente:

I primi cristiani attendevano il ritorno di Cristo e la rovina completa del mondo pagano, con l'instaurazione del regno dei santi, per la fine della prima generazione. La catastrofe non si produsse: ma il pensiero cristiano trasse siffatto partito dal mito apocalittico, che alcuni dotti contemporanei opinano che tutta la predicazione di Gesù si riferisse a quest'unico soggetto. Le speranze che Lutero e Calvino avevano concepito sull'esaltazione religiosa dell'Europa non si sono punto realizzate: rapidissimamente questi Padri della Riforma sono apparsi uomini d'un altro mondo. Per i protestanti essi appartengono piuttosto al Medioevo che ai tempi moderni, e i problemi che li preoccupavano di più occupano un posto assai piccolo nel protestantesimo contemporaneo. Dovremmo con ciò negare l'immenso risultato uscito dai loro sogni di rinnovamento cristiano?⁷¹

Oggi nessuno più sarebbe disposto ad accordare al simbolo dello sciopero generale il significato che Sorel gli attribuiva. In realtà esso non poteva essere un vero simbolo, rivolto com'era unicamente al «futuro», al «destino», senza riferimento a una «origine» fondatrice e autenticatrice nell'ordine reale, come fu la Rivoluzione

francese per la borghesia. Alle spalle del proletariato c'era, al tempo delle *Considerazioni sulla violenza*, il vuoto, nel senso che ancora mancava l'evento storico iniziatore della trasformazione reale, cioè la Rivoluzione d'Ottobre: il *Manifesto dei comunisti*, il *Capitale*, lo stesso movimento operaio costituivano ancora, a quel tempo, un ordine di memorie che cercava fondazione e autenticazione in un episodio decisivo della realtà storica, inauguratore di una nuova epoca. Solo *dopo* tale evento si ponevano le condizioni per la possibilità di un simbolismo socialista, che sul terreno laico, mondano, storico si apprestasse a svolgere nel mondo moderno funzioni analoghe a quelle del simbolismo mitico delle religioni tradizionali, istituendo un orizzonte di «origine» e di «destino» che con sempre maggiore coerenza liquidasse i residui elementi metastorici, ereditati dal simbolismo mitico tradizionale (e camuffati magari nella forma del «culto della personalità»). Il simbolo soreliano dello sciopero generale accusa appunto il vuoto di questo evento iniziale, cioè, nel caso specifico, la mancanza di un riferimento a una società reale che è cominciata nel tempo, a partire da una data memoranda: privo di tale riferimento e della disciplina che ne deriva esso serba ancora improponibili eredità mitiche nel senso delle religioni tradizionali, e si carica di pericolosi fermenti irrazionalistici. Del resto lo stesso Sorel lo considera come «mito», impigliandosi nella singolare contraddizione di proporlo come efficace nel momento stesso in cui ne definisce il carattere immaginario: una contraddizione che non appartiene mai ai simboli autentici di cui si vive.

Tuttavia il «mito dello sciopero generale» indica almeno la direzione in cui può trovare un senso accettabile la fame di simboli del mondo moderno, nel quadro di un umanesimo integrale il cui oblio sarebbe semplicemente la catastrofe della civiltà occidentale: è la direzione del socialismo. Ma a questo punto, almeno in questa sede, conviene sospendere il discorso, che resta affidato alla realtà in movimento, di tanto più ampia e feconda delle scritture degli uomini di lettere.

Promesse e minacce dell'etnologia

Il risveglio di interesse per la materia etnologica nella cultura contemporanea non è, in generale, accompagnato da una corrispondente consapevolezza del giusto significato da attribuire a questo risveglio nel quadro del cosiddetto nuovo umanesimo. Un fatto è certo: che la materia etnologica è oggi partecipe degli interessi e dei problemi attuali della stessa civiltà occidentale ed esercita un'innegabile influenza non soltanto sulle scienze storiche e sociali, ma su tutte le scienze dell'uomo e, in modo immediato, sulla vita letteraria, sulle arti figurative, sulla musica e sul costume. Tuttavia, stabilito questo fatto, le cui remote origini risalgono alla scoperta del Nuovo Mondo, è tutt'altro che chiara la sua valutazione complessiva: la coscienza culturale che oggi lo accompagna racchiude infatti elementi positivi e negativi, immediate partecipazioni alla crisi della nostra civiltà e tentativi di avvalersi della materia etnologica per un risolutivo esame di coscienza. È pertanto comunemente avvertita l'esigenza di un'analisi che nel momento etnologizzante dell'umanesimo della nostra epoca si provi a cernere il positivo dal negativo, il risolutivo dal critico, le promesse dalle minacce. Un'analisi del genere richiederebbe un lungo e complesso discorso: per il momento basterà affrontare la questione da una prospettiva molto più limitata, cioè quella delle promesse e delle minacce della scienza etnologica come tale.

In *Naturalismo e storicismo nella etnologia*, concepito e scritto negli anni della dittatura, si può leggere il seguente passo che documenta quale fosse stato a quel tempo il primo stimolo della mia passione etnologica:

La nostra civiltà è in crisi: un mondo accenna ad andare in pezzi, un altro si annunzia. Naturalmente, come accade nelle epoche di crisi, variamente si atteggiano le speranze e variamente si configura il *quid maius* che sta per nascere. Tuttavia una cosa è certa: ciascuno deve scegliere il proprio posto di combattimento, e assumere le proprie responsabilità. Potrà essere lecito sbagliare nel giudizio: non giudicare, non è lecito. Potrà esser lecito agire male: non operare, non è lecito. Ciò posto, quale è il compito dello storico? Tale compito è sempre stato, ed ora più che mai deve essere, l'allargamento dell'autocoscienza per rischiarare l'azione. E l'autocoscienza storiografica si allarga non solo rischiarando gli istituti della nostra civiltà, non solo riportando alla consapevolezza il vero essere del nostro patrimonio culturale, ma altresì imparando a distinguere la nostra civiltà dalle altre, anche da quelle più lontane. Lo storico, per la parte che gli spetta nel dramma, e per il compito che gli è proprio, risponde all'appello dei tempi offrendo il suo contributo, e cioè una maggiore potenza di individuazione,

preparatrice di una maggiore potenza di azione. Inoltre, certe forme recentissime di prassi politico-religiosa, certe disposizioni d'animo strane, certi appelli a esperienze ineffabili (si pensi al *Gemüt* che stringe in unità sentimentale il suolo e la razza, la razza e il sangue) non si spiegano abbastanza con la storia del secolo decimonono, e, in generale, con la storia della civiltà nostra. Non si spiegano del tutto con tale storia la «bramosia di lontane esperienze ataviche» in un Möser, in un Wagner o in un Bachofen, non si rischiarano completamente, per una mente aperta soltanto a esperienze europee, la vibrazione di accento che molti dotti tedeschi conferiscono al prefisso *ur...* La verità è che, nel compiere la nostra opera di determinazione dei fili che si dispongono nell'ordito di certe disposizioni d'animo moderne, non siamo in possesso di tutti i fili, e quindi l'ordito non riesce, o almeno non riesce completamente. E il filo che manca è appunto quello del mondo primitivo, di quel mondo che oggi dà più che mai segni di presenza, simile a tradizione quasi inaridita che rinverdisca, simile a linguaggio liturgico obliato che ritorni in piena evidenza alla memoria.¹

Lo stimolo iniziale agli studi etnologici non fu dunque per me «la bramosia di lontane esperienze ataviche», ma, al contrario, l'esigenza di veder chiaro nell'immediato rigurgito di quelle esperienze nel costume della mia epoca. Erano quelli gli anni in cui Hitler sciamanizzava in Germania e in Europa, e ancora lontano era il giorno in cui le rovine del palazzo della Cancelleria avrebbero composto per questo atroce sciamano europeo la bara di fuoco in cui egli tentava di seppellire il genere umano: ed erano anche gli anni in cui una piccola parte della gioventù italiana cercava asilo nelle severe e serene stanze di Palazzo Filomarino per risillabare il discorso elementarmente umano altrove impossibile, talora persino nella propria famiglia. I nostri padri ci avevano insegnato che l'Europa aveva decisamente imboccato la via regia del progresso e della ragione, e che nulla poteva ormai mettere in pericolo le conquiste culturali accumulate in quasi duemila anni di storia europea: ma ora «il lato oscuro dell'anima» riacquistava signoria e sembrava ricongiungersi col non abbastanza esorcizzato «mondo primitivo». Percorrendo la via delle *regressioni* nevrotiche della sua clientela viennese, il dottor Freud aveva creduto di scoprire alcune *concordanze* fra queste regressioni e gli istituti culturali delle civiltà etnologiche, e sulla base di altre concordanze fra i simboli della vita onirica, le fantasie degli psicotici e le figure del mito, Jung aveva creduto di poter edificare la sua teoria degli archetipi dell'inconscio collettivo. Quale che fosse il giudizio da dare su queste teorie psicoanalitiche, esse documentavano almeno questo, che l'esorcismo solenne della ragione tradizionale non era riuscito appieno, e che per la civiltà moderna le cifrate profondità dell'anima tornavano come problema, in uno con le cifrate civiltà del nostro pianeta. Questo era, in quegli anni, il corso delle mie riflessioni: e mi sembrò che a rinnovare l'esorcismo fallito potesse concorrere una nuova etnologia, concepita come conquista di una ragione più ampia ed efficace della ragione tradizionale, maturatasi attraverso una storia essenzialmente *interna* della civiltà occidentale, dal Rinascimento all'illuminismo, dalla ragione illuministica a quella storicistica. Si trattava di provare e riprovare la ragione storica dell'Occidente attraverso l'esperimento desueto con l'*ethnos* e di comprendere meglio le autentiche civiltà dell'*ethnos* distinguendole da quel primitivismo, contesto di sermon prisco e di bugia moderna, che operava in modo immediato e incontrollato nel costume e nella

vita morale della nostra civiltà; si trattava di liberarsi, attraverso la scienza dell'*ethnos*, dai cosiddetti «etnocentrismi occidentali» e dalle loro inconsapevoli proiezioni sia nelle civiltà dell'*ethnos* sia nella «natura umana in generale»; si trattava di analizzare le condizioni storiche in cui, nelle civiltà primitive, erano maturate esperienze e risposte culturali diverse dalle nostre, e di chiarire come quelle esperienze e quelle risposte, lasciate rigerminare nelle condizioni della civiltà moderna, perdevano la loro autenticità e maturavano in conflitti e in contraddizioni che, in ultima istanza, avrebbero condotto la civiltà moderna alla catastrofe. Ma soprattutto si trattava di una presa di coscienza culturale che, nel momento stesso in cui si apriva alla comprensione delle civiltà cosiddette primitive, poneva in causa la stessa determinazione borghese della civiltà occidentale, la sottoponeva a verifica, ne misurava i limiti interni di origine e di sviluppo: ma tutto ciò nell'intento di guadagnare una migliore fedeltà al carattere e al destino della civiltà occidentale, ed evitando la falsa pietà storica dell'irrazionalismo variamente abdicante, gli smarrimenti di un relativismo senza prospettiva e le sospensioni pseudo-oggettivistiche di un neutralismo che tradiva la morte di ogni capacità di scelta e della stessa volontà di storia. Il primo frutto di questo corso di pensieri fu il mio *Mondo magico*. Più tardi un passo del Croce a proposito della distinzione fra umanità e natura valse come avvio a nuove riflessioni. Al fine di dimostrare il carattere storico (e non metafisico) di quella distinzione, il Croce ricordava che essa si fa a buon diritto valere nel seno stesso della umanità e della sua storia «come distinzione fra uomini che ne sono attori e uomini che nella storia stanno come passivi, tra uomini che appartengono alla storia, e uomini della natura (*Naturvölker*), uomini capaci di svolgimento e uomini di ciò incapaci».² E a chiarimento di questa distinzione così proseguiva:

Verso questa seconda classe di esseri, che zoologicamente e non storicamente sono uomini, si esercita, come verso gli animali, il dominio, e si cerca di addomesticarli e di addestrarli, e in certi casi, quando altro non si può, si lascia che vivano ai margini, vietandosi la crudeltà che è colpa contro ogni forma di vita, ma lasciando altresì che si estingua la stirpe, come accadde di quelle razze americane che si ritraevano e morivano (secondo l'immagine che piacque) dinanzi alla civiltà, da loro insopportabile. Si tenta certamente, dapprima, e ci si sforza, di svegliarli a uomini mercé delle conversioni religiose, della dura disciplina, della paziente educazione e istruzione, e di stimoli e castighi politici, che è ciò che si chiama l'incivilimento dei barbari e l'umanamento dei selvaggi. Ma se questo, e finché questo, non vien fatto, in qual modo si può avere comunanza di ricordi con loro, che si ostinano a non entrare nella storia, la quale è lotta di libertà?³

Quando lessi questo passo per la prima volta non potetti trattenermi dal pensare all'arguto commento del Manzoni a proposito di una certa *gaffe* del conte zio a colloquio col padre provinciale: «Chi fosse stato lì a vedere, in quel punto, fu come quando, nel mezzo di un'opera seria, s'alza, per isbaglio, uno scenario, prima del tempo, e si vede un cantante che, non pensando, in quel momento, che ci sia un pubblico al mondo, discorre alla buona con un suo compagno». Nel passo del Croce affiora, in tutta la sua spietata crudeltà, l'animo borghese verso i popoli coloniali, con i quali il predominante rapporto pratico di dominio impedisce ogni «comunanza di

memorie» e ogni comprensione storica effettiva. Senza dubbio da questo rapporto era nato, insieme a gran copia di iniquità, anche quella profonda trasformazione dell'*ethnos* cui assistiamo oggi, nell'epoca del tramonto del colonialismo e del risveglio culturale e politico dei popoli coloniali: ma proprio questo tramonto e questo risveglio stavano rendendo falsa la perentorietà di una distinzione che aveva governato altri tempi ma che con le esperienze dei nostri entrava in radicale contraddizione. Del resto lo stesso Croce aveva saputo trovare altra volta, a proposito non dell'*ethnos* cosiddetto «primitivo» ma della plebe napoletana, accenti elementarmente umani, più indipendenti da quelli con cui suole esprimersi la saggezza dei funzionari coloniali, dei prefetti e dei questori, come ne è prova il suo accenno al «grande sogno di felicità» che il popolo napoletano «rifa ogni settimana» tentando la fortuna al giuoco del lotto, vivendo in tal modo «per sei giorni in una speranza crescente, invadente, che si allarga, esce dai confini della vita reale»: il sogno «dove sono tutte le cose di cui è privato, una casa pulita, dell'aria salubre e fresca, un bel raggio di sole caldo per terra, un letto bianco e alto, un comò lucido, i maccheroni e la carne ogni giorno, e la culla per il bimbo, e la biancheria per la moglie, e il cappello nuovo per il marito».⁴

Queste riflessioni sui due passi del Croce sarebbero tuttavia rimaste per me senza apprezzabile sviluppo, se nel frattempo non mi fossi trovato impegnato in alcune esperienze decisive. Negli anni che seguirono la Resistenza e la Liberazione, nella mia qualità di segretario della federazione socialista di Bari e come commissario di quella di Lecce, ebbe luogo il mio primo incontro con le plebi rustiche del Mezzogiorno, delle quali sino ad allora avevo un'idea alquanto convenzionale e libresca, quale potevano offrirmela la varia letteratura meridionalistica e le così spesso noiose e frigide scritture folkloristiche. L'incontro con queste plebi non avveniva certo sul piano della ricerca storica, ma su quello della lotta politica: eppure proprio per entro l'impegno politico di trasformare il presente in una realtà migliore, cominciai a prendere rilievo un impegno di natura diversa, quello della migliore conoscenza del presente da trasformare. In questa prospettiva la stessa ricerca etnologica cominciai a configurarsi in una dimensione nuova. Secondo il sapere tradizionale tutto ciò che apparteneva alla vita culturale delle civiltà impartecipava alla storia dell'Occidente e alla sua protostoria antica era molto empiricamente diviso in un gran numero di scienze diverse, in rapporto sia ad alcune empiriche partizioni dell'oggetto della ricerca, sia alle tecniche da impiegare e alle specializzazioni richieste. Una prima grande partizione distingueva le civiltà scomparse da quelle viventi, le prime da ricostruire mediante tecniche filologiche o archeologiche, le seconde, invece, suscettibili di poter essere sorprese in vivo mediante la tecnica dell'incontro etnografico, che diventava fondamentale per la documentazione quando la civiltà in questione ignorava la scrittura, e non consentiva quindi di risalire il corso del tempo mediante tracce «scritte» della sua propria storia. Nell'ambito delle civiltà non europee viventi, il nome di etnologia era riservato unicamente alle civiltà cosiddette primitive, salvo poi discutere a lungo come dovesse essere circoscritto e internamente ordinato il loro ambito; mentre poi le altre civiltà viventi, suscettibili anch'esse di poter essere sorprese in vivo mediante l'incontro etnografico, ma accessibili altresì, largamente, mediante l'utilizzazione di documenti scritti, cadevano in discipline e specializzazioni diverse, raggruppate sotto il segno dell'Oriente vicino, medio ed estremo. Infine,

quanto ai relitti di civiltà scomparse che sopravvivevano nelle moderne nazioni dell'Occidente, e che, soprattutto tra le plebi rustiche, potevano essere direttamente osservati nel loro residuo funzionamento, la disciplina che se ne occupava prendeva il nome di folklore (o tradizioni popolari).

Tutta questa approssimativa sistemazione del non-europeo vivente in un certo ordine di discipline poteva sembrare ovvia e opportuna, e tale certamente era nell'epoca in cui si venne formando, cioè il secolo scorso: ma ora, nella congiuntura culturale maturatasi nel nostro pianeta all'indomani di due guerre mondiali, essa cominciava a palesarsi sempre meno ovvia e meno opportuna. I popoli coloniali e semicoloniali, fra i quali ve ne erano a diversissimi livelli culturali (dai popoli cosiddetti primitivi al mondo islamico e alle civiltà dell'India, della Cina e del Giappone) erano entrati in un rapido processo di trasformazione culturale, e andavano variamente riadattando le loro tradizioni culturali, ed eventualmente le subite e più o meno assimilate influenze occidentali, ai nuovi compiti derivanti dalla crisi del colonialismo borghese e dal movimento di emancipazione dal giogo coloniale. D'altra parte i cosiddetti «volghi europei» si facevano sempre meno «volghi» – cioè depositari di antiche memorie e quasi archivio vivente di altre età – e con ritmo sempre più rapido si venivano inserendo nella civiltà moderna, in parte in modo attivo attraverso la coscienza di classe e la lotta contro lo Stato borghese, e in parte immessi nel dinamismo delle Repubbliche socialiste. In questa congiuntura culturale, in cui tutto era movimento, raccorciamento di distanze, incontro e mescolanza di tradizioni, enucleazioni di nuove formazioni culturali, andavano sempre più attenuandosi le ragioni che, nell'epoca precedente, avevano consigliato di assegnare a discipline diverse i popoli «primitivi» e le plebi rustiche europee, le civiltà «primitive» e quelle «complesse» ed «elevate» del vicino, del medio e dell'estremo Oriente: andava invece prendendo rilievo un'altra distinzione, quella fra l'Occidente borghese in crisi e la tendenziale unità dell'*ethnos* vivente in movimento, pur nella varietà delle sue tradizioni culturali, dei modi e dei livelli di consapevolezza e delle condizioni e motivazioni locali. Tutto ciò andava maturando le condizioni per riproporsi il problema del concetto stesso di *ethnos* e di *etnologia*. Nella prospettiva tradizionale, oltre il limite ideale di diffusione della civiltà occidentale, si stendevano le più o meno cifrate «umanità non occidentalizzate»: ma ora che questo limite era entrato in crisi, si dischiudeva per l'etnologia la possibilità di trasformarsi nella coscienza critica di questo limite, lungo tutto il tratto della sua frontiera ideale. Erano in tal modo messe in mora tutte le antiche ovvietà terminologiche, come «selvaggio», «primitivo», «uomo di natura», «uomo senza storia», «uomo preletterato» (o «illetterato»), «civiltà superiori dell'Oriente», «plebi rustiche», «mondo popolare» e simili: l'*ethnos* si costituiva ora come l'orizzonte delle umanità viventi non occidentalizzate, e tuttavia in movimento, esperibili mediante l'incontro etnografico in quanto, appunto, incontro «al limite» della civiltà occidentale o, anche, in quanto «incontro alla frontiera» fra civiltà occidentale ed *ethnos*. Tale coscienza critica del limite o della frontiera era da intendersi sia come comprensione del presente e del passato dell'*ethnos*, sia come problematizzazione dei limiti storici della civiltà occidentale, sia come sapere operativo che rischiasse l'attuale congiuntura culturale del mondo e il nuovo possibile senso del processo di occidentalizzazione in un'epoca in cui l'occidentalizzazione borghese, coloniale, missionaria subiva nel modo più

drammatico il rifiuto da parte della realtà. Certo, una scienza dell'*ethnos* così intesa richiedeva necessariamente una serie di scelte e di compromissioni, in radicale opposizione con l'ideale della scienza come neutralità assoluta. Richiedeva che si prendesse partito, facendo giustizia di quella ricorrente obiezione, in verità molto triviale, secondo la quale essendo l'Occidente una Babele di concezioni politiche in conflitto, di confessioni religiose in dissidio e di filosofie discordanti, era prudente o addirittura doveroso mettere la scienza dell'*ethnos* al riparo da questa Babele, e attenersi umilmente ai «fatti». In realtà l'etnologo che pretende di volgersi all'*ethnos* escludendo, per «serietà scientifica» e per «amore di oggettività», qualsiasi metodica ed esplicita verifica dei valori della civiltà occidentale si rende inconsapevolmente prigioniero, a cominciare dal momento della scelta dei fatti etnologici, di tutto il proprio immediato folklore di cozzanti politiche, religioni e filosofie: onde il proposito di evitare, mercé l'ascesi neutralistica, la Babele dei soggettivismi si risolve di fatto nella moltiplicata efficacia di questa stessa Babele, per di più ignorata come tale e camuffata nelle equivoche castità del sedicente discorso oggettivo. La verità è che, in generale, la scienza non è degli apolidi, e che, in particolare, la scienza dell'*ethnos* si determina come messa in causa deliberata della propria cittadinanza occidentale sotto lo stimolo dello scandalo iniziale dell'incontro etnografico.

La coscienza di questa nuova funzione della scienza etnologica nel mondo contemporaneo comincia a farsi esplicitamente valere nelle scritture degli etnologi. Un passo di *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss è particolarmente significativo a riguardo:

Se l'Occidente ha prodotto degli etnografi è perché un cocente rimorso doveva tormentarlo, obbligandolo a confrontare la sua immagine a quella di società diverse, nella speranza di vedervi riflesse le stesse tare o di averne un aiuto per spiegarsi come le proprie si fossero sviluppate [...] L'etnografo può tanto poco disinteressarsi della sua civiltà e declinare ogni responsabilità delle sue colpe che la sua stessa esistenza di etnografo è incomprendibile se non come tentativo di riscatto: la condizione di etnografo è simbolo di espiazione.⁵

Altrove Lévi-Strauss parla del mestiere di etnografo come di una scelta che implica «la messa in causa del sistema in cui si è nati e cresciuti».⁶ E G. Balandier, in *Afrique ambiguë*, sottolinea dal canto suo il significato dell'autobiografismo nelle moderne scritture etnografiche:

Se *le moi est haïssable*, occorre fare eccezione per l'etnologo. Egli deve collocare la propria testimonianza, che procede non tanto da una tecnica esperta quanto da molteplici interferenze fra la civiltà osservata e il suo osservatore. Il suo lavoro sul campo implica un'estrema sensibilità, un continuo sforzo di adattamento. È anche necessario ch'egli scopra se stesso nel momento stesso in cui studia i risultati della sua ricerca.⁷

Georges Gusdorf ha recentemente così riassunto l'orientamento di una parte della nuova etnologia:

Molte recenti opere etnologiche sono redatte in prima persona [...] In luogo di nascondere il suo «io», lo studioso lo afferma vigorosamente, senza farsi a motivo di ciò infedele alla verità. Al contrario questo atteggiamento apre alla ricerca una nuova dimensione della fedeltà al reale, come già è stato documentato dagli esempi

Tuttavia proprio questo orientamento dell'etnologia contemporanea comporta dei rischi. Se è vero che il proposito di «mettere in causa il sistema nel quale si è nati e cresciuti» come momento costitutivo della ricerca etnologica segna un netto distacco dall'etnologia tradizionale che tendeva a porre in causa soltanto l'*ethnos*, lasciando nell'ombra dell'immediatezza e dell'ovvietà la civiltà dell'etnologo, è anche vero che questo proposito è destinato a restare velleitario e oratorio, o al più a beneficiare di qualche rapsodica intuizione felice, finché le categorie interpretative della ricerca etnografica non siano metodicamente verificate, oltre che nella realtà dell'*ethnos*, anche nella storia delle idee della civiltà occidentale.⁹ Così, per esempio, quando si impiega la categoria interpretativa di «magia», non basta disporre di documenti etnografici ed essere informati sulle varie teorie etnologiche sull'argomento, ma occorre una presa di coscienza molto più ampia sulla storia del concetto di magia in Occidente, dalla magia demonologica medievale alla magia naturale del Rinascimento, dalla magia naturale alla Nuova Scienza della natura e all'epoca illuministica: senza questa storia metodicamente esperita sotto lo stimolo del documento etnografico, l'etnologo è sempre esposto al rischio di proiettare inconsapevolmente nella realtà dell'*ethnos* i vari momenti della polemica antimagica inclusi nella storia interna della civiltà occidentale, ripetendo in modo immediato questa polemica anche per l'*ethnos* cui è estranea, e sottraendosi al compito di riconoscere le alternative, i problemi, le esperienze e le risposte culturali che appartengono all'*ethnos* in quistione. In modo più generale, non si esce dai limiti storici della civiltà occidentale per esperire un *ethnos* che ne ha altri, se nella ricerca non si esperiscono entrambi i limiti, o, se si vuole, ciò che sta al di qua e al di là della frontiera, dalla parte dell'Occidente e dalla parte dell'*ethnos*: un esperire che include una messa in mora e una nuova fondazione delle categorie interpretative impiegate, un provarle e riprovarle nella storia dell'Occidente e in quella dell'*ethnos*. Per questa sua modalità dell'esperire, l'incontro etnografico si costituisce in pieno nella sua funzione di incontro «al limite» o «alla frontiera», sottraendosi al pericolo di «ripetere» immediatamente e inconsapevolmente la storia interna dell'Occidente facendola valere come storia dell'*ethnos* e di abbassare l'*ethnos* a pretesto per tale immediata e inconsapevole ripetizione: in luogo di questo sterile *piétiner sur place* si ha invece un incremento del conoscere, non solo rispetto all'*ethnos* ma anche rispetto al *telos* della civiltà occidentale. Tecnica e mistica, corpo e anima, mito e realtà, scienza e magia, magia e religione, persona e società, persona e mondo, natura e soprannatura, storia e metastoria: nel momento in cui ha luogo l'incontro con l'*ethnos* queste e altre categorie interpretative, che sono il risultato di ben definite polemiche culturali dell'Occidente, rischiano di entrare caoticamente e acriticamente nel giudizio, dimentiche delle loro origini e dei loro limiti di impiego. Se però l'incontro etnografico dev'essere inizio di una nuova conoscenza, occorre che tutte queste categorie siano messe in causa e ripossedute nella consapevolezza e nella disciplina della loro storia occidentale, sotto lo stimolo del rapporto col non-occidentale vivente.

D'altra parte quando, nel corso della ricerca etnologica, fa difetto la coscienza critica della storia morale e mentale dell'Occidente, l'etnologo rischia di restare senza adeguate protezioni da frettolose abdicazioni e da clamorose infedeltà rispetto a tale

storia. «Mettere in causa il sistema nel quale si è nati e cresciuti» non significa essere indefinitamente disponibile per rinunzie incaute e disinvolute: si «mette in causa» un certo patrimonio culturale per meglio possederlo e accrescerlo, per distinguerne chiaramente l'attivo dal passivo, non per liquidarlo e annientarlo leggermente. Accade invece che, nel vuoto della coscienza storica delle scelte culturali dell'Occidente, l'incontro con l'*ethnos* diventi un'occasione di più per cancellare indiscriminatamente tali scelte, e soprattutto quella «scelta della ragione» che – attraverso i momenti storici della nuova scienza, dell'Illuminismo e dello storicismo – ha reso possibile il configurarsi di un compito dell'uomo di scienza, e in particolare di un compito dell'etnologo. Abbiamo già accennato alla presenza di temi irrazionalistici nella etnologia moderna: su questa minaccia conviene ora fermare l'attenzione.

«La civiltà» scrive Frobenius riprendendo un tema di cui si potrebbero agevolmente rintracciare le origini romantiche «nasce quando rivela all'uomo l'essenza delle cose, quando l'uomo si lascia afferrare da questa essenza in perfetta dedizione.» Tale originario essere afferrato da un aspetto particolare della realtà costituirebbe la vera potenza creatrice e plasmatrice delle culture umane:

Nell'epoca in cui l'essenza delle piante ha soggiogato [*ergriffen*] l'uomo, egli rappresenta la loro parte, pensa e mima la loro natura. Questo è il momento dell'«espressione» [*Ausdruck*]. L'uomo si compenetra così intimamente con l'essenza vegetale, che questa essenza si tramuta per lui in fenomeno naturale della sua civiltà. Poi questo «gioco» ha termine con l'«utilizzazione pratica» [*Anwendung*] delle piante, e ha origine l'agricoltura. Nel periodo in cui l'essenza dell'animale ha padroneggiato l'uomo, e lo ha afferrato commuovendolo, egli rappresenta la parte dell'animale, e l'animale in quanto realtà diventa il vertice e il compimento della sua visione del mondo, condizionando in tal guisa il momento dell'«espressione». Ma trascorso il tempo della possessione emozionale e dell'inserzione dell'animale nel costume, subentra, conquista definitiva della civiltà, la «pratica utilizzazione» dell'esperienza emozionale del mondo animale: ha inizio così l'allevamento del bestiame. Nel periodo in cui l'uomo fu posseduto emozionalmente dall'esperienza del cosmo, egli rappresenta cielo e terra e costellazioni, vive la grande tragedia della nascita e della morte, subordina interamente se stesso e la sua forma di vita a questo principio, con totale dedizione di sé. Tutto ciò costituisce «espressione» dell'essere afferrati dalla realtà cosmica. Successivamente, dal periodo in cui predominano gli affetti si svolge in forma di «pratica utilizzazione» tutta una serie di conquiste culturali, e cioè lo Stato, la monarchia, l'astronomia, il sacerdozio, la legge, e oltre a ciò l'intera simbolica che ancor oggi forma ornamento della Chiesa e dello Stato: pastorale e mitra, rosario e stola, manto imperiale e corona, scettro e trono.¹⁰

In un certo senso questo passo del Frobenius è esemplare come documento della «minaccia irrazionalistica» dell'etnologia contemporanea. Che cosa può essere, infatti, questa gratuita *Ergriffenheit* che sarebbe all'origine della creazione culturale, questo lasciarsi prendere, o addirittura ghermire, da un aspetto particolare della realtà? A quanto pare nulla di accessibile alla ragione storica, ma un prodigio e nulla più. L'«essere-afferrati-da» è semplicemente il rischio che sottende ogni forma di vita culturale, e che, quando determina la condotta, conduce non già all'imitazione, al giuoco mimico e simili, e tanto meno al vivere le «essenze», ma all'ecolalia e alla

ecoprassia dello schizofrenico, o ai cosiddetti stati di «possessione». Essere ghermiti o agiti dalla pianta, dall'animale, dall'altro sesso, dall'anziano, dallo straniero, dal cadavere, dal cielo, dagli astri, dalle stagioni, e in genere dai singoli contenuti critici dell'esistenza, non costituisce in sé creazione culturale, ma al contrario la trama di possibili rischi esistenziali che le singole civiltà sono chiamate, ciascuna a suo modo, a ridurre e a risolvere. La condizione fondamentale della cultura non sta nell'essere *afferrati* o *posseduti* dall'essenza delle cose, ma nell'afferrarla e possederla in termini operativi e di pensiero, nell'istituire quel tanto di «distanza» da rendere possibile un agire: senza questa «volontà di distacco», senza un progetto di «oltrepassare le situazioni date», non possono aver luogo né mondo né presenza umana, e non avrebbero potuto costituirsi neppure le civiltà della raccolta e della caccia. Per entro l'*ethos* della cultura che fonda le umanità e i loro mondi, l'essere afferrati o ghermiti o posseduti sta semplicemente come rischio, cui la presenza è esposta, di non poterci essere in nessuna possibile cultura umana. Per Frobenius questa primordiale volontà di storia è avvilita nel momento dell'utilizzazione o dell'impiego che seguirebbe il prodigio creativo di essere afferrati da un aspetto della realtà: al contrario, proprio per dare orizzonte alla presenza operativa minacciata dalla crisi di risommersione nell'indistinto, la vita culturale istituisce la protezione di dispositivi di ripresa e di reintegrazione, fra i quali stanno il simbolismo mitico-rituale, il sacro, le forme magico-religiose. Il modello interpretativo di Frobenius rovescia il rapporto reale, e in ultima istanza ripete in modo immediato la stessa limitazione della coscienza mitico-rituale, almeno nel senso che condivide con questa coscienza la pretesa di una prodigiosa fondazione originaria cui seguirebbero gli impieghi e le utilizzazioni operative umane. In luogo di rigenerare la coscienza mitico-rituale nelle sue reali motivazioni esistenziali, nella sua coerenza storicamente condizionata e nella sua funzione culturalmente definita, il modello interpretativo di Frobenius tende praticamente a chiudersi nelle stesse limitazioni di questa coscienza, di cui prolunga indebitamente l'efficacia nella sfera della ricerca scientifica.

Un esempio clamoroso di abdicazione al *telos* della civiltà occidentale sotto lo stimolo dell'*ethnos* – questa volta non dei popoli cosiddetti primitivi ma dell'Oriente – è il caso di René Guénon, particolarmente istruttivo proprio per il suo carattere estremo e caricaturale. Autore di diversi saggi sul mondo orientale e su argomenti esoterici, il Guénon pubblicò nel 1946 uno scritto dal titolo *La crise du monde moderne*, giunto alla dodicesima edizione nel 1956. Nel Guénon l'abdicazione in questione è esperibile per così dire allo stato puro, senza quei camuffamenti della ricerca scientifica e quei tecnicismi della specializzazione che la rendono con maggiore difficoltà isolabile nell'opera di Frobenius. Le civiltà tradizionali, dice l'autore, si fondano sull'intuizione intellettuale dell'eterna verità trascendente, e tutte le civiltà «normali» sono tradizionali, anche lo stesso Occidente, sino al Medioevo. Ma nel 1300 la civiltà occidentale è entrata in crisi, e oggi se ne vedono i frutti estremi, sotto forma della mostruosità, della barbarie, della diabolicità della civiltà moderna. A partire dal secolo decimoquarto, infatti, l'unità dell'umanità occidentale, la sua subordinazione a principi superiori eterni, cominciò ad andar smarrita: le scienze sacre degenerarono in quelle profane, ed ebbe inizio quella dispersione nella molteplicità, nel disordine delle opinioni individuali e delle filosofie, che oggi incombe nel modo più drammatico sulla nostra epoca di crisi. Individualismo, umanesimo, Rinascimento, Riforma

protestante, critica dei testi, razionalismo, evoluzionismo, materialismo costituiscono le diverse manifestazioni di uno stesso impulso di disgregazione: l'uomo distolse lo sguardo dall'eterno vero, non umano né mondano, e lo volse invece al divenire, alla natura, al relativo, al mondo, al transeunte e all'inferiore, cadendo di bassura in bassura, sino a sostituire l'utilità alla verità (Frobenius avrebbe detto: l'utilizzazione pratica all'espressione). L'ordine temporale si separò da quello spirituale, in luogo dell'autorità delle élites si ebbe l'autorità della massa, la qualità fu sacrificata alla quantità: nacque così la democrazia, che è un assurdo mostruoso, perché «il superiore non può derivare dall'inferiore, il più dal meno, il che è di un rigore matematico». Dalla civiltà moderna è nata un'altra peste, il formarsi delle nazioni moderne: e questa peste minaccia di diffondersi anche nelle civiltà tradizionali, che l'Occidente ha infettato oggi del suo stesso male, come mostrano i vari nazionalismi fermentanti o esplodenti in ciò che furono una volta i popoli coloniali o semicoloniali. Per porre rimedio alla catastrofe imminente, Guénon non vede che la restaurazione radicale del tradizionalismo, il ritorno all'unità medievale sia pure «con le differenze richieste dalle mutate circostanze»: restaurazione e ritorno che possono essere compiuti dall'unica forza tradizionale organizzata di cui ancora dispone l'Occidente, la Chiesa cattolica, la quale però, per assolvere a questo suo compito di liquidare la deviazione moderna, dovrebbe riacquistare più chiara coscienza della verità eterna di cui è depositaria, abbandonando ogni compromesso con la civiltà moderna, ogni «apologetica» incline ad abominevoli concessioni all'avversario. Per tale ripresa di coscienza tradizionale da parte della Chiesa cattolica, il rapporto con l'Oriente, depositario per eccellenza della saggezza tradizionale, potrebbe avere una grande benefica funzione. *La crise du monde moderne* raccoglie dunque in modo esemplare tutti i temi dell'irrazionalismo etnologizzante, mettendoli a nudo senza diplomazia e cercando di ordinarli in un sistema organico e radicale di rifiuti estremi della civiltà moderna. Proprio l'elementare consequenzialità di cui qui si dà prova riduce all'assurdo la scelta irrazionalistica, mentre il sorprendente successo editoriale del libro rivela il peso delle minacce che, nell'attuale congiuntura culturale, si nascondono dietro certi modi di rapporto con l'*ethnos*.¹¹

Inneggabilmente il nodo principale delle minacce irrazionalistiche dell'etnologia contemporanea sta nell'interpretazione di quel simbolismo mitico-rituale che così profondamente permea di sé le civiltà cosiddette primitive e più generalmente quelle estranee alla tradizione occidentale. Già accennammo altrove, a proposito delle monografie di Malinowski e di Preuss, come il mito vi fosse interpretato non già come «spiegazione scientifica arbitraria», ma come risposta all'esigenza di rivivere periodicamente la realtà dei tempi primordiali, gli eventi dell'epoca metastorica di fondazione. E già sottolineammo altrove come questo tema fosse stato più volte ripreso dagli storici e dai fenomenologi della vita religiosa, segnatamente dal Kerényi, da Mircea Eliade e dal van der Leeuw, per influenzare poi variamente la filosofia e persino uno psichiatra come Volmat. Ora senza dubbio questo tema racchiude una osservazione di estremo interesse, almeno per quel che concerne la coscienza dominante e culturalmente più significativa che l'uomo arcaico possiede del proprio operare nel mondo. Ma, ancora una volta, occorre chiedersi: l'etnologo deve limitarsi a ripetere questa coscienza, a circoscriverne descrittivamente la pretesa, a teorizzarne l'irrazionalità, o non piuttosto il suo compito è di andare oltre tale

coscienza, e di ristabilire in una più ampia prospettiva quella coerenza genetica, strutturale e funzionale del comportamento mitico-rituale, che senza dubbio non è inclusa nella coscienza attuale dell'operatore rituale? Il modo della domanda comporta già la risposta: il compito dell'etnologo sta nel rigenerare di volta in volta, nella concretezza delle singole situazioni storico-culturali, il «passo indietro», l'«immergersi nella campana di palombaro», la *fobia* dell'iniziativa storica riconosciuta come tale e la *filia* della ripetizione cerimoniale di modelli metastorici di fondazione e di autenticazione. Dal punto di vista di una ricerca genetica, strutturale e funzionale, la vera ricerca comincia coll'identificare i momenti critici in un dato regime esistenziale, nel misurare i rischi di crisi che vi sono connessi, e nell'individuare le modalità con le quali il simbolismo mitico-rituale riprende e controlla la crisi e rende possibile, nelle condizioni date, la reintegrazione. Nella prospettiva dell'angoscia della storia, del rischio di non poter oltrepassare le situazioni critiche e di perdere la presenza operativa, il simbolismo mitico-rituale si viene configurando come un sistema di destorificazioni, in cui gli inizi o i compimenti o i trapassi decisivi o il futuro incerto del divenire storico vengono sperimentati e rappresentati quali iterazione di un modello metastorico, di un già deciso *in illo tempore*, onde poi, attraverso questa *pia fraus* occultatrice, si ridischiede il mondo delle inevitabili iniziative culturali. Per questa via la sfera del sacro ricompone nella mente dello storico quella «razionalità» e quella «coerenza» che certamente non possiede finché ci si limita a «rivivere» nella sua immediatezza la coscienza mitico-rituale come tale. L'orientamento irrazionalistico in etnologia e in storia delle religioni tende invece a teorizzare proprio l'irrazionalità del sacro, finendo con lo sposare le stesse pretese metastoriche della coscienza mitico-rituale. Per quali vie e in quali modi ciò possa accadere, lo mostra il seguente passo di Mircea Eliade:

Ciò che distingue lo storico delle religioni da uno storico ordinario è che esso tratta fatti che, sebbene storici, rivelano un comportamento che trascende di molto i comportamenti storici dell'essere umano.¹²

Che cosa voglia dire in concreto l'autore con queste parole risulta chiaro dal modo col quale egli imposta, in altra sua opera, il problema etnologico dello sciamanismo:

[...] Il condizionamento storico di un fenomeno religioso, per quanto molto importante – ogni fatto umano essendo in ultima analisi un fatto storico – non lo esaurisce mai completamente. Ne daremo un solo esempio: lo sciamano altaico scala ritualmente un certo numero di gradini: la betulla simboleggia l'albero del mondo, i gradini rappresentano i diversi cieli che lo sciamano deve attraversare nel corso del suo viaggio estatico al cielo: ed è probabile che lo schema cosmologico contenuto in questo rituale sia di origine orientale [...] Ma la storia di un fenomeno religioso non ci può rivelare tutto quello che questo fenomeno, attraverso il suo semplice manifestarsi, si sforza di mostrarci. Niente autorizza a ritenere che le influenze della cosmologia e della religione orientali hanno «creato», presso gli altaici, l'ideologia e i rituali dell'ascensione celeste: ideologie e rituali simili affiorano un po' dovunque nel mondo, e in regioni tali che le influenze paleo-orientali sono a priori escluse. Più probabilmente le idee orientali hanno solo modificato la formula rituale e le implicazioni cosmologiche dell'ascensione celeste: quest'ultima sembra essere un fenomeno originario, cioè appartenente

all'uomo come tale, nella sua integrità e non in quanto essere storico: del che rendono testimonianza i sogni di ascensione, le allucinazioni e le immagini ascensionali che si ritrovano dappertutto nel mondo, indipendentemente da qualsiasi condizione storica o di altro genere. Tutti questi sogni, miti e nostalgie, aventi per tema centrale l'ascensione o il volo, non si lasciano esaurire da una spiegazione psicologica: sussiste sempre una sfera irriducibile alla spiegazione, e questo non so che di irriducibile ci rivela forse la vera situazione dell'uomo nel cosmo, situazione che, non ci stancheremo mai di ripeterlo, non è soltanto «storica».¹³

In altri termini la «pretesa» dello sciamano di evadere dalla storia nel corso del suo viaggio psichico finisce qui col diventare la «teoria», anzi la «teologia», dell'etnologo; le immagini primordiali astoriche (per esempio l'immagine dell'ascensione o del volo) si sottraggono per definizione a ogni genesi storica, a ogni tentativo di farle risultare come tali da un determinato contesto esistenziale, dai momenti critici che lo punteggiano, dalle esigenze di difesa e di protezione da tali momenti: per questa via esse vanno a ricongiungersi agli archetipi junghiani, concepiti come «organi naturali» della psiche umana.

Senza dubbio a spingere su questa via una parte della scienza dell'*ethnos* ha concorso una nozione di storia del tutto inadeguata, cioè la storia come trasmissione nel tempo dei beni culturali, secondo un *iter* geografico definito, a partire da un centro di diffusione identificabile nel tempo e nello spazio (anche nella scuola storico-culturale, che polemizzò contro l'immagine di un'evoluzione unilineare per fasi che tutta l'umanità avrebbe attraversato, storia e ipotesi diffusionistica praticamente si identificavano). Vi ha concorso altresì la sorprendente constatazione, certo non accordabile con questa nozione di storia, del ripetersi degli stessi simboli mitici in complessi culturali dell'ecumene fra i quali non sembrava possibile ipotizzare nessuna trasmissione culturale diretta o indiretta. Infine vi ha concorso la constatazione non meno sorprendente che certi simboli mitici, senza riscontro nella vita culturale dell'Occidente – neanche nel suo folklore – sembravano riattivarsi nella vita onirica e negli stati psichici morbosi degli occidentali, in guisa tale da escludere sia la coincidenza meramente casuale, sia l'influenza di qualche trasmissione culturale avvenuta più o meno occasionalmente nel corso delle singole biografie individuali. Si comprende pertanto come, partendo da questa nozione di storia e assumendo per base queste due constatazioni di fatto, diventasse irresistibile la tentazione di ridurre l'efficacia delle spiegazioni storiche rispetto alle concordanze in questione, e sembrasse invece più pertinente il ricorso al modello esplicativo delle immagini primordiali astoriche, latenti ovunque e sempre nell'inconscio e affioranti alla coscienza in condizioni e secondo modalità diverse. È tuttavia da osservare che la diffusione dei beni culturali nel tempo e nello spazio ritiene un valore particolare solo nell'interno di una singola civiltà, e soprattutto nell'interno della civiltà occidentale e della sua protostoria mediterranea, mentre perde rilievo in una prospettiva storicistica che nasca dall'incontro della civiltà occidentale con l'*ethnos*. L'analogia dei regimi esistenziali, dei momenti critici dell'esistenza e delle esigenze di difesa e di reintegrazione culturali possono produrre sistemi protettivi analoghi, indipendentemente da qualsiasi *iter* di diffusione da un unico centro. Caccia e raccolta, pastorizia nomade, agricoltura primitiva e agricoltura cerealicola, disciplina dei

rapporti sessuali e forma della famiglia, dispersione tribale e accentramento urbano e statale comportano così importanti analogie di regimi esistenziali, di esperienze critiche e di esigenze di difesa, da far comprendere il prodursi di analoghi simboli mitico-rituali di difesa e di reintegrazione, più o meno indipendentemente da trasmissioni culturali. D'altra parte il ritorno di certi simboli mitici nella vita onirica o negli stati psichici morbosi di singoli individui appartenenti alla civiltà occidentale significa semplicemente che, nella carenza della vita psichica culturalmente integrata, possono riattivarsi tecniche espressive e dispositivi di difesa e di reintegrazione che si ricollegano a più o meno arcaiche esperienze culturali dell'uomo: tecniche e dispositivi che, almeno da quando la civiltà occidentale è venuta istituendo la egemonia del suo orientamento verso la coscienza e verso la razionalità, sono stati ridotti a latenze dell'inconscio, da dove riemergono come una sorta di folklore psichico nel sogno e nella malattia, o anche, in dati casi, come materia della plasmazione artistica e della sua disciplina formale. Occorre però fare bene attenzione quando si parla di questi «ritorni» e di queste «riemergenze» nella vita culturale dell'Occidente: in realtà le religioni dell'*ethnos* non possono riproporsi efficacemente nella civiltà occidentale, e i «simboli» del sogno o della malattia non prendono posto come tali nella sua vita culturale, anzi sono in conflitto più o meno profondo con essa, a meno che siano riplasmati nella creazione artistica, ma allora ciò che qualifica il prodotto è la forma della plasmazione, non la cruda e astratta materia onirica o morbosa.

Ma le minacce irrazionalistiche e antistoricistiche dell'etnologia hanno motivazioni ancor più profonde del disaccordo fra un'inadeguata nozione di storia e le «analogie» messe in luce dalla comparazione storico-religiosa e dalla psichiatria. La verità è che la materia etnologica rischia di diventare mediatrice di irrazionalismo e di antistoricismo in un'epoca come la nostra in cui sono entrate in crisi le difese culturali erette dalla civiltà borghese e si stenta a riconquistare una sostanziale fedeltà al destino dell'Occidente nel dilagare delle alienazioni tecnicistiche e nell'estremo dinamismo di radicali trasformazioni del regime di esistenza che rimettono a nudo l'angoscia della storia. In questa situazione riprende forza la «bramosia di lontane esperienze ataviche», e la materia etnologica sembra offrire uno dei tanti pretesti per soddisfare questa bramosia. In apparenza il discorso degli etnologi irrazionalisti e antistoricisti verte sul primitivo, sulle civiltà etnologiche e sui loro istituti, sul mito e sulla magia, sulla mentalità arcaica e simili, ma in realtà, attraverso questo discorso, si fa valere in modo più o meno esplicito la nostalgia irrazionalistica dell'etnologo, il valore dell'irrazionale anche per lui in quanto immediatamente coinvolto nella «crisi». Con ciò si dischiude la possibilità di riattualizzare in tutta serietà questo valore nella nostra civiltà, nella sua filosofia o nella sua arte, nel suo costume o nella sua sensibilità, e persino sul piano della realizzazione politica. La realtà di questo nesso è dimostrata dal caso, per questo riguardo esemplare, di uno dei più noti rappresentanti dell'irrazionalismo etnologico e storico-religioso, J.W. Hauer.

Missionario in India, professore di storia delle religioni all'Università di Tubinga, J.W. Hauer è conosciuto non solo per i suoi studi di storia delle religioni (e segnatamente per una assai discussa opera sulle forme etnologiche di vita religiosa),¹⁴ ma anche per la sua attività di confessore in patria della cosiddetta fede tedesca, di cui

fu uno dei capi più autorevoli. Lo stesso impulso che, al pari di Frobenius, lo spinse a esplorare l'abisso della creatività culturale racchiusa nell'esperienza del sacro lo indusse altresì a teorizzare la «visione tedesca di Dio»¹⁵ e a essere uno dei promotori e organizzatori di quel congresso di Eisenach, nel luglio del 1933, da cui uscì una *Arbeitsgemeinschaft* fra tutti i gruppi di «fede tedesca». Ecco, nel suo insopportabile linguaggio dell'epoca e dell'ambiente, il manifesto che fu stilato a Eisenach e che lo Hauer sottoscrisse:

Gli uomini e le donne di fede tedesca, radunati a Eisenach il 29-30 luglio 1933, stanno col *Führer* sul terreno del Terzo Reich e si rivolgono a lui in un grave disagio di coscienza. Noi aderiamo a una fede tedesca che attinge le sue forze direttive al patrimonio religioso del popolo tedesco, la cui religiosità creativa si è mantenuta vitale lungo più d'un millennio fino a oggi. Noi professiamo che, essendo radicati in una realtà divina con la nostra origine tedesca, siamo responsabili dinanzi ad essa e al popolo tedesco d'una fede tedesca [*deutschgeboren*]. Abbiamo speranze nel *Führer* che egli, data la nostra qualità di confessori della vitale fede germanico-tedesca, riconosca la legittimità della nostra fede, vale a dire il libero esercizio di essa e l'autonoma istruzione ed educazione religiosa dei nostri figli secondo il modello germanico-tedesco.¹⁶

Ma che cosa era mai questo *quid maius* della «fede tedesca» per cui codesti professori e letterati convenuti a Eisenach provavano il solito ricorrente brivido germanico lungo il filo della schiena? Nient'altro che il tentativo di riattualizzare in piena Germania le feste di primavera, di estate, dell'equinozio, del solstizio, della commemorazione dei morti, della consacrazione della vita, della gioventù e delle nozze, il tutto nel quadro del razzismo e dell'antisemitismo, con qualche parvenza di «scientifismo» e molta unzione romantica, e soprattutto con il proposito di immergersi «nel fondo originario dell'anima» onde ritrovare la «primordiale volontà» (*Urwille*) del popolo tedesco: la quale, come si apprende dalle dichiarazioni dei congressisti di Eisenach, coincideva puntualmente col nazismo e col suo programma di asservimento e di imbestiamento del mondo.

Ma lasciamo da parte questa aperta collusione dell'irrazionalismo etnologizzante con uno dei più scandalosi tentativi di arcaicizzare la stessa vita culturale europea, e volgiamoci verso l'altra minaccia della etnologia, cioè il relativismo culturale senza prospettiva. La grande promessa dell'etnologia è – come si è detto – la presa di coscienza dei limiti storici della civiltà occidentale attraverso il rapporto conoscitivo con quell'*ethnos* che si stende oltre di essa e che segna i confini della sua potenza di unificazione del nostro pianeta. Ma se di promessa si tratta, da questa presa di coscienza, mediata dalla materia etnologica, deve risultare una nuova possibilità di sbloccare i limiti in quistione, e di restituire alla tradizione occidentale, su vie radicalmente diverse da quelle dello sfruttamento borghese, del colonialismo e del missionarismo, il passo eroico del suo destino unificatore. Se di promessa si tratta, il rapporto con l'*ethnos* come nuova opportunità di rimettere in causa il mondo nel quale siamo nati e cresciuti deve mediare a sua volta il rinnovarsi del nostro patrimonio umanistico, liberandolo da quelle ipoteche borghesi che rischiano oggi di arrestarne per sempre la circolazione efficace. Ma di minaccia si tratta, e non di promessa, se il rapporto con l'*ethnos* si dissolve in un alquanto frivolo *défilé* di modelli

culturali, sospinti sulla passerella della «scienza» da un frigido apolide in funzione di antropologo infinitamente disponibile verso i possibili gusti culturali. In questo caso il rapporto con l'*ethnos* diventa ancora una volta espressione immediata della crisi di un mondo o di un'epoca, anzi uno dei tanti modi di renderla più profonda e più grave. Sul carattere di questa alternativa l'antropologia culturale americana non ha certo portato tutta la chiarezza desiderabile, come ne è prova, fra l'altro, la sua teorizzazione del relativismo culturale.¹⁷ Con una caratteristica estroversione, favorita probabilmente dalle recenti radici della civiltà occidentale nel mondo americano, l'antropologia culturale appare sì protesa verso lo studio di «tutte» le culture, ma avverte relativamente poco la necessità del metodico esperire la storia culturale dell'Occidente nel momento stesso in cui si entra in rapporto con un *ethnos* che ne è sostanzialmente impartecipe. Di qui procede una falsa oggettività, neutralistica e rinunciataria, senza vero impegno di scelta, e in fondo priva di un metodo per garantirsi dall'efficacia immediata degli «etnocentrismi occidentali»: la proclamata operatività del sapere viene in tal modo compromessa da un relativismo che dissolve ogni possibile centro operativo e che al tempo stesso non esita a coinvolgere la civiltà occidentale in svalutazioni di estrema superficialità.¹⁸ In una forma caricaturale, ma appunto per questo più dimostrativa, questo modo di contraddizioni si rende palese in un recente libro di Ashley Montagu, che porta il titolo *Man in Process*. Ascoltiamo innanzi tutto la definizione che l'autore ci dà del relativismo culturale:

Per relativismo culturale intendo che tutte le culture debbono essere giudicate secondo la loro propria storia, e tutti gli individui e i gruppi in rapporto alla loro storia culturale, e in nessun modo secondo l'unità di misura arbitraria di una singola cultura, per esempio la nostra. Giudicata secondo la propria storia ciascuna cultura appare come il risultato di reazioni condizionate che la storia può o non può registrare. Se queste condizioni sono state limitate per qualità, la cultura rifletterà tale limitazione. Se le condizioni sono state parecchie e complesse, la cultura sarà anch'essa complessa. La cultura è essenzialmente una reazione prodotta dall'interazione di due elementi correlati, l'uno un essere plastico, adattabile, sensibile, biologico, l'altro semplicemente l'esperienza. Quando tutti i dati vengano presi in considerazione, è questa, per quel che mi sembra, la vera spiegazione delle differenze mentali e culturali che sussistono tra le diverse varietà dell'uomo.¹⁹

Tutto ciò sembra molto ovvio, pieno di buon senso, ma in realtà è soltanto intreccio di banalità e di pretese assurde. Il rapporto conoscitivo con l'*ethnos* è problema nato in Occidente, e la sua sola formulazione trascina implicitamente in causa tutto quel corso di atteggiamenti culturali che ha avuto inizio con la scoperta del Nuovo Mondo e che ha messo capo all'etnologia come scienza. Questo rapporto, inevitabilmente, comporta l'impiego di unità di misura maturate nella storia occidentale: l'unica richiesta legittima è di verificare tali unità di misura, di rimetterle in causa, di provarle e riprovarle in occasione dell'incontro con l'*ethnos* o di modificarle nel progresso umanistico che la materia etnologica stimola: ma, in ogni caso, si tratterà sempre di «reazioni occidentali», sia pure controllate dalla presa di coscienza metodica della storia dell'Occidente e sia pure inserite nel quadro di un «Occidente in movimento» in virtù dell'efficacia dinamica che ogni «esame di coscienza» suscita.

Non ha invece nessun senso la pretesa di collocare la cultura occidentale «fra» tutte le altre, e fingere di poter contemplare da apolide tutte le culture, in una sorta di oggettivismo metaculturale e metastorico. D'altra parte il relativismo antropologico, privo com'è della disciplina della consapevolezza storica nei riguardi dell'Occidente, finisce col non tener fede al suo tendenziale neutralismo, non esitando a formulare sull'Occidente giudizi denigratori di evidente trivialità. Il che si rileva per esempio da un passo come questo, tratto dallo stesso libro del Montagu:

Quantitativamente il numero dei problemi con cui l'uomo medio occidentale viene alle prese è molto più numeroso di quello con cui si incontra il membro di una società semplice, ma è dubbio che egli per questa ragione debba essere considerato un essere umano migliore di una società meno avanzata. Il prodotto medio dell'età della macchina può difficilmente essere considerato un capolavoro di cui andar fieri [...] Noi (dell'età della macchina), malgrado i nostri enormi progressi tecnologici, siamo – spiritualmente e come esseri umani – non eguali all'australiano medio o al medio eschimese, ma decisamente inferiori. Noi andiamo biascicando i nostri nobili ideali e i nostri nobili sentimenti, gli australiani e gli eschimesi li praticano: essi non scrivono libri e non tengono conferenze in proposito. Essi soltanto rappresentano la vera democrazia, dove ciascuno trova la sua infelicità provvedendo alla felicità del gruppo, e dove chiunque in qualsiasi modo tradisce il benessere collettivo è considerato come un anormale. Nella civiltà occidentale innumerevoli milioni di persone sono impegnate a provvedere al benessere di pochi individui potenti, e ciò a prezzo della loro felicità e del loro benessere...²⁰

Giudizi del genere sono possibili solo quando la «storia dell'Occidente» è ormai ridotta a poco più di una mera espressione verbale. Contro queste forme caricaturali del relativismo culturale, serba tutto il suo valore polemico la posizione espressa in *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, lì dove si afferma che l'etnologia «non può non essere eurocentrica» e che «essa è chiamata a illuminare la storia della civiltà occidentale e a concorrere, per la parte che le spetta, a dare incremento e consapevolezza al nostro essere e dover essere di occidentali».²¹ A vent'anni di distanza, si potrebbe dire qualche cosa di ancora più preciso. Oggi come non mai si continua a parlare di «crisi dell'Occidente» o «della vecchia Europa»: ma viene il dubbio che, in molti casi, se ne parli come di un'ovvietà, come di un dato *intorno a cui*, appunto, si parla, quasi si trattasse di un fenomeno della natura, e quasi come se si dicesse: «C'è questo albero, c'è questa montagna, e poi, fra l'altro, c'è anche la crisi». Ora è da respingere nel modo più assoluto quel riconoscimento della crisi che è esso stesso un prodotto dell'alienazione e che a tal punto ne partecipa da lasciare il soggetto senza margine e centralità rispetto al mondo, e da considerare tutte le civiltà, compresa la propria, come «oggetti» di un soggetto che, come uomo, è semplicemente scomparso. In realtà *crisi* vuoi dire *scelta*, e un'epoca di crisi per una civiltà significa che si pongono per essa alternative estreme, col rischio che il suo *telos* si esaurisca per esaurimento del suo stesso *ethos*, della «volontà di storia». In ogni caso noi non siamo contemplatori, ma operatori della nostra civiltà in crisi: siamo totalmente inclusi nel sistema di scelte che l'ha fondata e che ora è in pericolo. Non ci resta pertanto che includerci in quel sistema una seconda volta, assumendo nel pensiero il *telos* in pericolo, innestandoci nella storia culturale di quel *telos* e riappropriandoci di essa, e infine costituendoci – proprio per questa seconda

inclusione – come risolutori del nodo. Né si tratta di una speranza da disperati, alimentata in contrasto con tutti i segni e i presagi. Malgrado gli elementi negativi, vistosi e spesso atroci, con cui la crisi si manifesta e minaccia, le alternative vitali che impegnano oggi il mondo si chiamano ancora Europa. Che si debba mantener fede alla ragione, come *telos* dell'umanità rappresentato in modo eminente dall'Occidente, o che si debba invece abdicare davanti all'irrazionale e tornare a fare di esso il tema fondamentale della vita: questa alternativa si chiama Europa, poiché noi europei la stiamo vivendo con una drammaticità che non ha l'eguale in nessun'altra civiltà del nostro pianeta. Che il viver civile debba essere ordinato secondo le forme di una democrazia socialista o debba sostanzialmente muoversi nel margine di scelte possibili per entro la democrazia borghese, anche questa alternativa si chiama Europa, poiché in Europa ebbero le loro radici le condizioni sociali e la tensione di pensiero che prepararono questi due messaggi, che oggi polarizzano intorno a sé le altre umanità dell'ecumene. Il prodigioso sviluppo delle scienze e l'attuale prospettiva della conquista degli spazi cosmici si chiama ancora Europa, da Galileo a Einstein: le altre civiltà non ci propongono a questo riguardo nulla di radicalmente nuovo e più alto, ma, se mai, scelte per noi improponibili come, per esempio, il viaggio psichico degli sciamani asiatici verso i superi e verso gli inferi, o la sapienza dei Veda, o quella di Confucio, o lo Yoga o il Buddhismo Zen, per tacere dei vari occultismi europei, cui indulgono le anime stanche e i cervelli deboli. Senza dubbio il naturalismo e il tecnicismo costituiscono per noi un pericolo mortale, in quanto perdono l'uomo nel mondo delle cose e ne compromettono il ritorno a sé, la presa di possesso di sé, lo scoprirsi come margine oltre la natura, insomma tutto quanto fonda l'umanità occidentale come *ethnos* operativo. Ma contro questo pericolo la difesa sta nella storia interna dell'Occidente, cioè nel far progredire la «ragione» oltre i limiti storici in cui sinora l'Occidente ne ha avuto coscienza. Abbandonare la ragione e abbracciare sistemi di scelte estranei al suo *telos*, non diremmo che l'Europa non possa, ma certo non deve: e non deve perché le scelte culturali non sono arbitrarie, permutabili a piacere, ma formano coerenze e fedeltà che comportano anche rinunzie definitive (per esempio la rinunzia al valore culturale dei cosiddetti «poteri magici», che nel sistema europeo di scelte o diventano «impotenze» o si naturalizzano come «fenomeni paranormali»). A questo punto il «fanciullino» che portiamo dentro di noi, e che si spaura davanti alla morte, chiederà in angoscia se non possa mai accadere che la civiltà occidentale perisca, e che l'Oriente mistico, o l'Africa nera o la democrazia australiana ammirata dal signor Montagu, o i marziani o quant'altro l'angosciata immaginazione può configurare, possano per poco o per molto o per sempre sommergere il patrimonio culturale della vecchia Europa: una domanda che già di per sé manifesta l'insinuarsi, nell'ordine della vita culturale, dell'oggettivismo naturalistico incluso nel polo negativo della crisi. Comunque a questa domanda è da rispondere che queste o simili cose *possono* accadere, e che non disponiamo, come Socrate, di miti per incantare il fanciullino: ma – e qui è il punto – disponiamo di altro, di cui Socrate non disponeva, cioè delle potenze ancora nascoste della ragione, da esplicitare ripercorrendo la storia mentale e morale dell'Occidente e mettendo in causa il suo *telos* per meglio possederlo: nel che al rapporto conoscitivo con l'*ethnos* spetta una funzione mediatrice di grande importanza.

Per tornare alle «promesse» dell'etnologia, uno dei terreni più fecondi per

esercitare, attraverso la scienza dell'*ethnos*, un esame di coscienza della civiltà occidentale è senza dubbio l'analisi dei movimenti di liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali e dei millenarismi religiosi che li accompagnano. Nel suo rapporto con l'*ethnos* la civiltà borghese fu necessariamente prigioniera dei «limiti» del rapporto coloniale: dentro questi limiti, essa non poteva andare oltre dei doveri «umanitari» del «fratello maggiore» verso il «fratello minore». In un piccolo libro di memorie,²² Albert Schweitzer ci offre un interessante documento del più alto livello raggiunto da quel fervore missionario che sotto certi aspetti rappresenta il senso di colpa e il desiderio di espiatione del colonialismo borghese. Ma oggi si avvia ormai al tramonto quel mondo patriarcale «in cui le colonie erano ancora colonie» (l'espressione, non priva di echi nostalgici, è appunto dello Schweitzer): lo stesso limite del rapporto coloniale viene meno, e con esso anche la condizione per esercitare quel tipo di virtù umanitaria di cui Albert Schweitzer fu esempio eminente. In realtà i «fratelli minori» si stanno emancipando, e nel corso del processo di emancipazione hanno innestato nei temi tradizionali della loro vita culturale un discorso che ha per argomento proprio i «limiti» dei «fratelli maggiori» e della loro cultura. È nata così per l'uomo occidentale una possibilità di riflettersi in un'immagine di sé del tutto desueta, e di tornare su se stesso per vie non ancora percorse dalla sua coscienza. In questa prospettiva vengono in considerazione due libri di notevole interesse, il primo di Vittorio Lanternari sui movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi,²³ il secondo di Peter Worsley sui culti millenaristici della Melanesia.²⁴

Il tramonto dell'epoca coloniale, l'incontro della civiltà europea con altre civiltà in movimento e il risveglio culturale e politico di quello che fu un tempo il mondo dei colonizzati non può non riflettersi nella cerchia degli interessi storiografici più impegnati, di largo interesse pubblico, includendo nella storiografia civile e politica anche argomenti che, da un punto di vista strettamente specialistico, appartengono all'etnologia e alla storia delle religioni. In questa prospettiva allargata lo studioso di storia sociale e politica avrà per esempio utilità a confrontare un movimento millenaristico come quello di David Lazzaretti con i vari millenarismi e profetismi che punteggiano la vita religiosa dei popoli cosiddetti «primitivi» nel periodo della loro soggezione coloniale e in quella attuale della loro emancipazione: confronto utile non già per ridurre l'individualità storica del movimento giurisdavidico al tipo generico del «millenarismo» o a un caso particolare di questo tipo, ma proprio per acquistare migliore coscienza dell'unicità e peculiarità storiche del lazzarettismo, e per utilizzare nuove ipotesi di lavoro nella sua interpretazione. Analogamente il fatto modesto, ma non irrilevante, della diffusione delle sette protestanti in zone arretrate dell'Italia meridionale in concomitanza colla ripresa del movimento contadino nell'immediato dopoguerra può offrire occasione ad altri confronti utili nello stesso senso.

In generale la prospettiva del «millennio» – cioè della fine catastrofica del mondo attuale e dell'avvento di un mondo felice, più o meno miticamente colorato – ha sempre rappresentato l'espressione acuta della reazione all'oppressione di un'altra classe o di un popolo straniero nell'ambito di società agricole e pastorali, e talora fra i cacciatori superiori: i movimenti profetici e millenaristici sono sostanzialmente estranei alle società collocate ai due estremi dello sviluppo economico e tecnico, cioè tra i raccoglitori e cacciatori primitivi e presso il proletariato urbano più avanzato, nel seno della società capitalistica. Il rapporto fra millenarismo e civiltà agricole si

illumina del suo esatto significato storico, quando si pensa che la coltivazione della terra e il relativo insediamento dei gruppi sociali comportano il riflesso ideologico di un notevole sviluppo del culto dei morti, e che l'avvento di un'età dell'oro si lega a quello del «ritorno degli antenati» dall'al di là, in funzione di inauguratori della nuova era.

Il volume del Lanternari – che ha visto la luce quasi contemporaneamente a quello di G. Guariglia sullo stesso argomento – intende essere un panorama complessivo dei movimenti millenaristici a livello etnologico, e un tentativo di interpretazione della loro genesi e della loro funzione nella concretezza esistenziale delle società indigene in rapida trasformazione sotto la triplice spinta del contatto con la società bianca, della diffusione del millenarismo cristiano a opera delle missioni, e dei nuovi compiti maturanti in una congiuntura storica così largamente caratterizzata dal tramonto dell'epoca coloniale e dall'emancipazione dei colonizzati. Viene spontaneo il paragone – e il Lanternari lo istituisce – fra l'attuale millenarismo e la diffusione del cristianesimo primitivo: «Come già per i primitivi cristiani del Vicino Oriente e dell'antica Roma, così per i gruppi indigeni africani, asiatici, oceaniani, americani si fa sentire una duplice oppressione: del sacerdotismo militante delle missioni e dello statalismo invadente e autoritario dei governi coloniali». Tuttavia il paragone ha un limite profondo, che non mi sembra sia stato sufficientemente messo in luce dall'autore: il millenarismo cristiano rappresentò la nascita di una nuova civiltà, soprattutto nella misura in cui il tema apocalittico cede il luogo al Regno già iniziato nell'attualità della Chiesa, operante come istituto definito: all'ombra del Regno dilatantesi *hic et nunc* e al quale era possibile partecipare in anticipo attraverso l'amministrazione del sacramento eucaristico, fu possibile in concreto la fondazione e l'espansione di una civiltà cristiana, che come tale non avrebbe mai potuto innestarsi nella storia ove fosse rimasta nella forma di attesa apocalittica, di prospettiva della catastrofe. L'attuale millenarismo a livello etnologico non racchiude invece nessuna possibilità di sviluppo analogo, ma ha significato progressivo solo nella misura in cui rapidamente consumando le sue istanze mitiche tradizionali si trasforma, sotto la pressione degli eventi, nella lotta sociale e politica consapevole di sé, in una pedagogia della coscienza rivoluzionaria orientata verso l'indipendenza e l'autogoverno, con l'impiego di tutti i mezzi realistici che tale coscienza comporta. In modo particolarmente impegnato il senso di questo sviluppo affiora nell'altra opera che abbiamo ricordato, quella di Peter Worsley.

I culti millenaristici melanesiani sono esaminati dal Worsley in rapporto minuto con i profondi mutamenti intervenuti nel mondo indigeno in seguito alla colonizzazione bianca, e soprattutto con quelli prodottisi tra le due guerre mondiali, e oltre. Di particolare interesse in questa prospettiva è il cosiddetto «culto delle merci», cioè dei prodotti dell'industria europea sbarcati dalle navi nei porti melanesiani. Gli indigeni ignorano completamente il processo produttivo che ha condotto a tali merci, e credono pertanto che i bianchi le abbiano prodotte «magicamente»; al tempo stesso la propaganda missionaria di un'era novella, di un Regno di Dio, reagendo su alcuni temi tradizionali indigeni, ha dato luogo al sorgere del culto millenaristico delle merci, cioè all'attesa di una nave carica di beni preziosi, proveniente dall'ai di là – dal regno dei morti – o addirittura guidata dai morti che tornano. Talora questi *revenants* sono immaginati essere gli stessi bianchi, ma talora il significato antibianco assume

un carattere netto: in alcuni di questi culti la nave dei morti avrebbe restituito agli indigeni quei beni che finora i bianchi avevano abusivamente tenuto per loro, e il suo arrivo avrebbe segnato l'inizio di una nuova era, cioè il paradiso dell'indipendenza dal dominio bianco e della libertà dal bisogno. D'altra parte il Worsley non manca di notare come i movimenti millenaristici possono assumere diverso significato: possono segnare il dinamico preannuncio di una coscienza di gruppo che si risveglia e che prima o poi si volgerà a più realistici modi di lotta, ovvero possono rappresentare soltanto una forma di evasione in cui cercano un compenso gruppi impartecipi alle manifestazioni istituzionali di una data società, o in cui questi gruppi si rifugiano dopo il fallimento di ribellioni sociali e politiche e di lotte armate. L'enuclearsi di più realistici mezzi di lotta in seno alla stessa passione millenaristica è trattato dal Worsley particolarmente nel capitolo «Dal millenarismo alla politica», dove si dà notizia di alcuni movimenti in cui l'attesa del millennio recede praticamente nello sfondo e invece si pongono in primo piano i fermenti nazionalistici e la richiesta di riforme e di autogoverno. In questo quadro rientra per esempio il movimento del *Marching Rule*, che si diffuse nelle Isole Salomone nel corso della Seconda guerra mondiale e che nel 1950 era ancora in atto malgrado l'ostilità e la repressione dell'amministrazione britannica. L'arcipelago delle Salomone si ricollega nella memoria del pubblico al nome di Guadalcanal, e agli episodi bellici che punteggiarono la lotta fra Giapponesi e Alleati: con la fine della guerra l'arcipelago rientrò per il pubblico europeo nelle alquanto vaghe e letterarie «isole dei Mari del Sud», senza più ormai un riferimento diretto o indiretto con i problemi della nostra civiltà. In realtà già prima della guerra vi erano state agitazioni salariali, in cui non è improbabile l'influenza di marinai stranieri socialisti: venne poi l'invasione giapponese, e quindi quella degli Alleati. In questa situazione, ricca di mutamenti radicali nell'arcipelago, si sviluppò il movimento del *Marching Rule*, in cui appaiono alcuni tratti millenaristici in funzione antibritannica, cioè l'attesa di mitiche navi americane, cariche di beni, e il cui arrivo avrebbe inaugurato la nuova era. La popolazione prese a costruire depositi per i beni che dovevano arrivare, e che si credeva sarebbero stati gratuitamente distribuiti dagli americani: naturalmente questi depositi rimasero sempre vuoti.

Ma, intanto, all'ombra del mito millenaristico filoamericano venne prendendo rilievo la resistenza antibritannica, e assunse forma concreta l'organizzazione del movimento in modi sempre più consapevolmente politici, con precise richieste di riforme e di autogoverno.

Se libri come quelli del Lanternari e del Worsley si muovono nella direzione di una scienza dell'*ethnos* ricca di risultati e di promesse, alcune riserve sollevano invece opere che pur trattando in apparenza lo stesso argomento del risveglio dei popoli coloniali immettono in modo immediato e acritico nella materia etnologica i temi caratteristici della crisi della civiltà occidentale. È il caso di *Muntu* di Janheinz Jahn, libro edito a Düsseldorf nel 1958 e recentemente tradotto in italiano.²⁵ Questo libro si propone di lumeggiare i caratteri della civiltà neoafricana in quanto tradizione autonoma in movimento, della quale l'autore cerca di individuare una fondamentale unità di stile, di significato, di orientamento. Tale unità, indipendente dal colore della pelle degli intellettuali che la rappresentano, dalla localizzazione geografica nell'antica patria africana e dalle stesse lingue materne africane (Tutuola scrive in inglese e Césaire in francese), si manifesterebbe nei più diversi settori della vita

culturale, nel teatro, nelle arti figurative, nella religione, nella filosofia, nella letteratura, nella musica e nella danza, e troverebbe il suo simbolo più pregnante nella parola *muntu*, tratta dalla lingua materna del filosofo bantu Alexis Kagame. È certamente difficile considerare questo libro dello Jahn come un comune saggio scientifico, come un contributo etnologico o antropologico o storico-culturale o storico-filosofico, e proprio quest'ambiguità tradisce il suo difetto fondamentale. L'autore, per quel che ci sembra, è troppo immediatamente immerso nella *négritude* e troppo poco partecipa con la riflessione e con la critica alle origini e al destino della civiltà occidentale perché si possa parlare di un'analisi che metta in rapporto le istanze delle due civiltà, in un discorso che non paghi il suo debito di lealtà verso la civiltà neoafricana con una pronunziata infedeltà verso la civiltà occidentale. Tuttavia, se con ogni probabilità sarebbe sterile e impropria l'analisi del libro di Jahn in quanto opera di etnologia, feconda e pertinente appare invece la sua valutazione come documento della stessa civiltà neoafricana, cioè come documento da allineare con quelli del bantu Alexis Kagame, dello yoruba Amos Tutuola o del negro della Martinica Aimé Césaire. Come «documento», o come «raccolta di documenti», esso ci aiuta non soltanto ad ascoltare le voci di un mondo che, in un modo o nell'altro, condiziona da vicino, e in modo sempre più attivo, la storia recente e recentissima, ma anche a comprendere meglio noi stessi, in quanto occidentali, con le nostre inclinazioni, i nostri gusti, le nostre tentazioni, i nostri limiti e le nostre colpe. È un libro, dunque, che occorre saper leggere nel modo giusto e che, letto senza lo scudo di una coscienza critica della civiltà occidentale e della sua storia, può stimolare le peggiori abdicazioni. Letto senza questo scudo, esso potrebbe concorrere a portare nuova legna a quel fuoco dilagante dell'irrazionalismo contemporaneo, che va bruciando a una a una tutte le difese storiche della nostra civiltà e che sulla terra fatta deserta dalla metodica distruzione delle fiamme viene preparando morbosi abbracciamenti con l'arcaico, inautentiche nozze con l'*Ur*. Per dire la cosa in modo più scoperto, il pericolo è che la parola *muntu* diventi per qualche sfaccendato un nuovo stimolo di infatuazioni e di mode, come è accaduto per la parola *yoga* e per la parola *zen*. Ma, ove il libro di Jahn si legga nel modo giusto, da esso si evince che la civiltà neoafricana non significa lotta contro la ragione occidentale, ma contro i suoi limiti, contro il suo non essere abbastanza ragione, contro le sue contraddizioni. Come dice Aimé Césaire, la ragione contro cui questa nuova intellettualità africana si ribella è quella che appare ai più solo come «corona della frusta», come lingua dell'ordine nel senso in cui l'ordine una volta regnò a Varsavia; ed è ancora quella ragione che, col suo tracotante orgoglio corporativo, chiama «follia» per esempio il Vudu haitiano, e non sa riconoscerci piuttosto una «follia che si ricorda», e che rammemorando il cattivo passato imposto alla gente dalla «ragione» della civiltà capitalistica e dall'imperialismo coloniale si avvia con ciò, per vie proprie, alla conquista di una nuova coerenza e di una nuova saggezza, verso una ragione che non sia «la corona della frusta».

L'etnologia come scienza dell'*ethnos* e, al tempo stesso, come esame di coscienza della civiltà occidentale nell'epoca della crisi della società borghese e del colonialismo delimita un orientamento particolare della ricerca, una prospettiva di incremento umanistico per entro la quale prendono rilievo un gran numero di nuovi problemi storiografici. Questo orientamento e questa prospettiva interessano la vita culturale

di tutte le nazioni occidentali, in quanto variamente coinvolte nelle alternative del mondo contemporaneo. Ma, a questo punto, si rende opportuno un discorso specifico per un più profondo inserimento dell'etnologia nella vita culturale italiana.²⁶ La relativa debolezza della borghesia italiana, la recente formazione dello Stato unitario, la scarsa e tardiva partecipazione alla espansione coloniale non hanno certo favorito il sorgere da noi di un'etnologia legata ai problemi vitali della vita culturale nazionale. L'etnologia come scienza è nata e si è sviluppata in paesi per i quali il rapporto con l'*ethnos*, sia pure nei limiti della prospettiva borghese, costituiva un problema di vita, sia che si trattasse della colonizzazione di popoli lontani, come fu il caso dell'Inghilterra, della Francia o della Germania, sia che si trattasse addirittura di una colonizzazione interna, come fu il caso degli Stati Uniti e della Russia zarista. La ridotta partecipazione dell'Italia all'epoca coloniale spiega perché negli ultimi cento anni l'etnologia ha occupato nel nostro paese un posto relativamente modesto, ed è rimasta a lungo senza apprezzabile legame con i problemi vitali della nostra cultura nazionale. Ma oggi, nell'epoca della crisi della società borghese e del tramonto del colonialismo, e nel configurarsi di una scienza dell'*ethnos* come particolare modo di prendere coscienza dell'attuale congiuntura della civiltà occidentale, l'etnologia viene acquistando un suo specifico significato per la vita culturale del nostro paese, e non soltanto per il fatto generico che il nostro paese partecipa all'attuale congiuntura dell'Occidente e alle sue alternative estreme, ma anche in un senso molto più specifico, più pertinente alle difficoltà oggettive in cui si imbatte la nazione in cammino. Come si è detto, nella nuova prospettiva della scienza dell'*ethnos*, costituiscono potenzialmente un problema di ricerca tutte le «umanità» viventi che, in un modo o nell'altro, in tutto o in parte, stanno al di là del limite di espansione e di plasmazione della civiltà occidentale: che queste «umanità» formino civiltà più o meno autonome rispetto all'Occidente o si riducano a gruppi viventi nel suo stesso seno e partecipi in misura più o meno ampia e impegnata ad altre epoche culturali, potrà avere un'importanza decisiva per la formulazione del problema storico particolare e per il metodo della ricerca, ma non in rapporto alle motivazioni fondamentali che alimentano la scienza dell'*ethnos*. In particolare ciò comporta una relativa svalutazione della distinzione fra scienza delle civiltà cosiddette primitive e scienza delle tradizioni popolari o folklore, in quanto in entrambi i casi si tratta di umanità che, attraverso l'incontro etnografico, mettono in causa la nostra, obbligandola a uscire dalle sue angustie corporative e a fare giustizia della feticizzazione dei suoi valori. Ora l'incontro etnografico che acquista particolare rilievo nell'Italia di oggi è quello con il mondo contadino del Sud, sotto la spinta dell'attuale fase della questione meridionale. Non si tratta di isolare tale mondo dal resto della società meridionale e dalla storia culturale del nostro paese, e ancor meno di isolare quanto di più arcaico e tradizionale permane in esso, per poi restare prigionieri di questi prodotti dell'astrazione: al contrario, la particolare dialettica racchiusa nell'incontro etnografico comporta, qui come altrove, una duplice misurazione, che si rivolge sia all'*ethnos* e al suo condizionamento culturale, sia alla civiltà occidentale rispetto alla quale l'*ethnos* sta come documento mediatore di nuove vie di consapevolezza storica. L'atto di nascita di questa nuova sensibilità meridionalistica è il giustamente famoso *Cristo si è fermato a Eboli* di Carlo Levi: e non importa se questo libro è opera di letteratura e non di scienza storica e di etnologia.

Nel momento stesso in cui il rapporto col mondo contadino lucano è apparso nella prospettiva dell'immagine racchiusa nel titolo divenuto ormai popolare, è stato gettato almeno il germe di un tipo di incontro mai esperito nel Sud, un incontro da cui non nasceva soltanto una determinata valutazione dell'*ethnos* ma che poneva anche in causa la civiltà «cristiana» e i suoi interni limiti storici in questa parte della penisola. Era in tal modo dischiusa la possibilità di un rapporto con l'*ethnos* meridionale, che andava al di là delle particolari determinazioni della letteratura meridionalistica tradizionale e delle ricerche «demologiche» collegate all'illustre nome di Giuseppe Pitré: e in questa dischiusa possibilità si innesta il disegno – per ora attuato con *Sud e magia* e con *La terra del rimorso* – di una storia religiosa del Sud come nuova dimensione della quistione meridionale e come metodica «messa in causa», attraverso lo scandalo iniziale dell'incontro etnografico, dell'Europa insegnata nelle scuole e appresa dai libri.

Queste sono, in sostanza, le minacce e le promesse dell'etnologia. Derivano le minacce dalla sua immediata partecipazione a quell'irrazionalismo abdicante e quel relativismo senza prospettiva che caratterizzano la crisi della civiltà borghese, e dell'Occidente in quanto civiltà borghese. Largamente coinvolta, sin dalle sue origini positivistiche, nell'oggettivismo naturalistico, l'etnologia è giunta al controsenso estremo: ha finito col considerare la stessa civiltà occidentale, la stessa Europa, come una civiltà «accanto» alle altre e muovendosi in pieno regime di estraniamento si è venuta trasformando in *Cultural Anthropology*, cioè in una scienza naturalistica delle civiltà «date» nell'ecumene, fra cui è anche l'Europa come civiltà anch'essa «data». Che poi l'etnografo europeo, in quanto etnografo e in quanto europeo, non fosse un «dato», ma un «centro di valutazione» in cui necessariamente entrava in azione in modo immediato la civiltà di cui era cittadino, e quindi la storia del pensiero europeo, e che questa storia dovesse essere messa in causa nella mediatezza della riflessione nel momento stesso in cui aveva luogo lo scandalo iniziale dell'incontro etnografico, tutto ciò non formava problema se non nella forma infantile che occorreva guardarsi dagli etnocentrismi (ma come guardarsene se il centro valutante, l'etnografo, non sapeva esattamente «chi» fosse, e da quale storia culturale emergesse nel qui e nell'ora della valutazione etnografica?). Tuttavia, proprio a questo punto estremo della sua crisi, l'etnologia si apre all'esigenza di una riforma radicale e alla possibilità di enucleare e attuare le sue promesse più positive. Il tramonto della determinazione borghese della civiltà occidentale, la liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, l'unificazione socialista del nostro pianeta, la conquista degli spazi cosmici si vengono delineando come i compiti decisivi dell'epoca storica alla cui gestazione stiamo partecipando: in questa prospettiva, che non costituisce un «dato», ma che si configura come un «risultare» esperito per entro lo slancio razionalistico e storicistico dal quale la civiltà moderna in parte è nata e in parte «sta nascendo», all'etnologia spetta un posto importante come momento conoscitivo e operativo sul piano del rapporto fra umanità occidentalizzata ed *ethnos*, e soprattutto fra umanità occidentalizzata e se stessa, fra l'Europa e il suo *telos*. Sul piano del rapporto fra il nostro pianeta e il cosmo si vanno moltiplicando le scienze nuove: ma per quanto concerne l'umanità terrestre il discorso diventa diverso e più grave. L'era dei viaggi interplanetari rischia di non poter dispiegare il suo possibile significato culturale se nelle future navi spaziali gli astronauti porteranno soltanto la melanconia di un

mondo diviso da opposti furori, e se nell'animo di un solo uomo «che può» – sulla terra o nello spazio – continuerà a covare l'atroce tentazione della fine del mondo come gesto tecnico della mano, l'estrema alienazione tecnicistica dell'apocalissi premendo un bottone. Ora per arrestare la corsa alla morte racchiusa nel lasciarsi andare alle ovvietà del mondo e dell'uomo naturalizzati, e per ricondurre al centro della memoria l'uomo che si oblia nelle proprie alienazioni, l'etnologia ha i suoi compiti specifici, almeno nella misura in cui, sotto lo stimolo dell'incontro con l'*ethnos*, saprà aiutare l'Occidente a ritornare su se stesso e a trasformare i suoi feticci in problemi. Nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico – in quanto incontro al limite o alla frontiera – e nell'obbligo di sospendere, rimettere in causa, ripercorrere col pensiero e fondare di nuovo il *telos* dell'Occidente stimolato dal rapporto con l'*ethnos*: in questo, e proprio in questo, sta la promessa più alta di un'etnologia riformata.

Itinerari meridionali

Note lucane

La Rabata di Incarico è l'immagine del caos. Il pittore pugliese Belardinelli ha raffigurato questo scenario proprio nel segno del caos, traducendo in immagini pittoriche il senso di maligna provvisorietà, di tenebre fermentanti e di fango che è proprio di ogni mondo caotico. Nella tela del Belardinelli manca intenzionalmente ogni segno di vita umana: infatti il caos è incompatibile con la vita, che è forma. Tuttavia il fatto reale è che in questo scenario che sembra la negazione della storia vivono alcune migliaia di persone storiche. Vivono nel groviglio di tane che si addossano alle pendici alquanto brusche del colle di Tricarico, onde ne risulta un labirinto di sconnesse viuzze precipiti, sfogo di fogne della parte alta del paese. Vivono, ma meglio si direbbe che contendono al caos le più elementari distinzioni dell'essere: la luce lotta qui ancora con le tenebre, e la forzata coabitazione di uomini e bestie suggerisce l'immagine di una specie umana ancora in lotta per distinguersi dalle specie animali. Rachitismo, artritisimo e gozzo insidiano i corpi: eppure essi vivono. Eccoli qui, davanti a noi, a raccontarci la loro storia.

Il contadino Paolo Zasa, coniugato, con sei figli a carico, è proprietario di poco più di un ettaro di terreno che produce in media ogni anno frumento, vino e olio per un valore complessivo di L. 47000. È poi attuario di un orto di proprietà della diocesi di Tricarico, dal quale ricava annualmente, per vendita di prodotti e per valore di generi consumati in famiglia, altre 70000 lire. Zasa integra le entrate del suo bilancio familiare con il lavoro di bracciante presso qualche ditta, ma ha raggiunto quest'anno solo quattordici giornate lavorative, per un salario complessivo di L. 17000. Per il fitto dell'orto paga L. 12000, altrettante per il fitto di casa, e le tasse salgono a L. 20000. Restano così per gli alimenti e il vestiario di otto persone, e spese varie, appena 90000 lire all'anno. Al 1° ottobre 1950 Paolo Zasa ha 44000 lire di debiti, 18000 lire al calzolaio, 14000 per generi alimentari presi a credito, 22000 per prestiti ricevuti da privati.

Rocco Tammone possiede due tomoli di terreno, da cui ricava in media, per anno, dieci quintali di grano e sette ettolitri di vino. Integra il suo bilancio familiare lavorando come bracciante, ma raggiunge nell'anno appena ottanta giornate lavorative. Il carico di famiglia è grave: sei figli. Ciò spiega perché la catena dei debiti di Rocco Tammone non si spezza mai. A mia richiesta, si toglie dal portafoglio un

pezzo di carta nel quale i debiti sono annotati, e me lo mostra commentando: «Ecco il mio testamento». Sul pezzo di carta si legge:

A Santoro Domenico per l'asino comperato	L. 60000
Interesse per la somma precedente	9000
A Scaiano Antonio per scarpe 1949	9500
A Ercoliano Antonio per scarpe 1950	8500
A Maldinni Rosa per pasta e farina	6300
A Concetta per pasta e farina	2450
Al droghiere Mazzarella Paolo per sapone e altri generi	6300
A Menanna per generi diversi	1700
A Scena Antonio per fitto aratro	2500
Alla levatrice per servizio prestato nel 1949	3000
A Laurenzano Antonio per prestito	1000
A Zannone Antonio per prestito	5000
A Verracina Nicola per sfarinatura grano	1250
Tasse	5000
<i>Totale</i>	L. 121500

La storia di Rocco è tutta in questo nudo elenco di cifre: vi si racconta infatti come egli sia costretto a cambiare fornitore via via che gli viene negato il credito. Vi si narra di prestiti faticosamente ottenuti. E si serba anche memoria di un bambino nato sotto il segno del debito. Tuttavia malgrado la tentazione continua delle cose, Rocco Tammone resta un uomo pieno di umanità, anzi si capisce che la sua umanità si è costituita in aspra lotta con quella tentazione. Quando Rocco Scotellaro, sindaco socialista di Tricarico, fu incarcerato, Rocco Tammone gli scrisse una lettera che merita di essere conosciuta. Dice la lettera:

Compare carissimo,

vi scrivo la presente giusto per dirvi che noi di famiglia stiamo bene e mi auguro che anche tu stai bene e verrai presto in mezzo a noi. Vi dovevo scrivere più prima, e vi avrei scritto, ma nel mio povero cervello credevo che non potevi ricevere posta, poi mi sono informato e vi ho scritto, e poi dal primo giorno che sei a Matera, sai, la voce del popolo diceva: «Non starà neanche tre giorni e subito uscirà». Ma intanto i giorni passano uno attaccato all'altro e voi non venite mai, ma coraggio, pensa alla salute, non pensare a niente, che i guai sono fatti per noi, però torno a dirti che ride bene chi ride l'ultimo. Compare Rocco, vi dico che mi perdonerai se non vi ho scritto prima e se anche a casa di vostra madre non ci sono stato come gli altri. Io dico la verità, un poco mi vergognavo, un po' per non darle dispiacere alla povera mamma. Ma poi anch'io sono stato un po' di lutto, che abbiamo passato una grossa disgrazia che adesso ve la spiego. L'ultimo giorno di carnevale nella casa di mio fratello Nicola a fianco a casa mia, mentre si alzava la pasta, messo un po' di *ciliso*^a in un altro padellino, mentre si faceva questa operazione, muore la luce, e il bambino di quattro anni si va a trovare in quell'acqua della pasta e col sedere dentro. Intanto dopo 24 ore decedeva, e poi la casa si fa piena della legge e di

dottori e figurati quanti dolori e dispiaceri, e vi dico che quando abbiamo portato la salma al cimitero anche la vostra famiglia ha partecipato, e poi vi dico che noi tutti compagni non possiamo trovare pace senza della vostra presenza. Come si esce in piazza ci si domanda: «Quando esce Rocco?», ma intanto non si esce mai. Stasera mi hanno detto: «Fra tre giorni», spero che sia vero, però l'ho inteso dal popolino. Vi do un forte abbraccio.

P.S. Spero che senza rispondermi di venire tu e mi auguro che come ricevi questa mia dovresti uscire come io ti mandassi il biglietto di scarcerazione. Di nuovo, vieni presto, e coraggio, coraggio, che un proverbio dice: «Guai con la pala e la morte non venire mai». Vi bacio di nuovo come tuo fratello

Tammone Antonio

L'umanità di Rocco Tammone pone il problema generale dell'umanità e della «civiltà» della gente rabatana. Per quanto la parola «civiltà» riferita alle condizioni materiali di esistenza di questa gente possa suonare atrocemente beffarda, è un fatto che tali condizioni alimentano esperienze e affetti, costumi e ideologie che formano civiltà e storia. Vi è un'esperienza di fondo da cui la gente rabatana deve continuamente difendersi per salvare la propria umanità, per respingere la tentazione bestiale delle cose, ed è l'esperienza dei giorni che passano sempre uguali, senza storia, senza prospettiva, sordidi e deformi. È assai difficile in queste case, con questa vita, mantenersi uomini, serbare almeno un debole lume di quel complesso di affetti e di rapporti che qualifica l'umanità. Di qui nasce una specie di vena accorata e nostalgica della saggezza popolare, come se i beni della cultura costituissero un patrimonio del quale non si può essere mai interamente partecipi. «Fosse morto tata e no lu ciuccio, lu ciuccio già a ddegna e tata none» cantano amaramente due versi del materano: fosse morto il babbo e non l'asinello, l'asinello era utile per far la legna, il babbo vecchio e inabile alla fatica invece no. L'esperienza filiale, testimoniata dalla parola tata, non resiste alla tentazione delle cose, e nell'apparente cinismo dell'ignoto cantore traspare la nostalgia di questo bene civile.

Naturalmente la gente rabatana conosce ormai assai bene che questa tentazione si combatte soprattutto sul terreno della lotta di classe: nella catena delle sordide giornate rabatane la emancipazione reale ha introdotto un fermento di civiltà e di storia che restituisce al tempo prospettiva e contenuto umani. Il 4 marzo 1950, in seguito all'arresto del segretario della Camera del Lavoro, la folla mosse all'assalto della caserma dei carabinieri. Seguirono naturalmente perquisizioni, interrogatori e arresti, che posero ai contadini il problema di stabilire una linea di condotta comune. La «legge» cercava di stabilire chi erano stati i sobillatori dell'azione sediziosa, e soprattutto come e da chi fu sfondata la porta della caserma. Come bisognava comportarsi nel corso degli interrogatori? Ed ecco che, a un certo punto, una contadina suggerì questi due versi, che attribuivano lo sfondamento al sedere di una mitica Margherita:

Margherita à fatto a' forte
na botta di culo à rotto a' porta.

Per molto tempo le contadine e i contadini risero al pensiero del grave magistrato che

avrebbe cercato di stabilire come si erano svolti i fatti, e dei due versi con i quali ogni interrogato avrebbe risposto.

Sfodata la porta, la folla aveva fatto irruzione nella caserma.

Qualcuno strappò dalla testa di un certo maresciallo Gallo il berretto, che passò di mano in mano nella folla. Il berretto bruciava nelle mani di chi lo aveva, e ciascuno aveva fretta di disfarsene, anche perché il maresciallo nei giorni successivi lo andava cercando. Il berretto soggiornò brevemente nell'orinatoio del paese, poi fu portato altrove, e infine gettato in un burrone. Ma anche lì non ebbe pace, e la cautela suggerì a un contadino di seppellirlo sotto le radici di un melo, e lì si trova ancora, per quel che mi è stato assicurato. I contadini non mancano di osservare che il berretto agirà da ottimo concime, perché il melo fiorirà quest'anno con particolare vigore, e sarà carico di frutti. Dopo i fatti di marzo l'odio dei contadini verso il maresciallo Gallo crebbe. Una volta si formò un corteo di contadini e di contadine che sfilò silenziosamente in piazza. A un tratto qualcuno del corteo imitò il canto del gallo: «Chicchirichì!». E le donne, in cadenza, a rispondere: «sciò, sciò», agitando i grembiali, come fanno appunto quando vogliono scacciare il pollame. Effettivamente sotto la pressione popolare il maresciallo Gallo fu allontanato da incarico.

La tendenza contadina a rappresentare drammaticamente, a riscattare mercé l'impersonificazione e la rielaborazione mimica la vicenda reale, si riflette nel caso di una fanatica democristiana assai nota in paese per le sue fatiche di comiziante e di attivista a prò della consorteria clericale. Accadde che, in occasione delle ultime elezioni amministrative, la fanatica era in grande ansia per i risultati, e le notizie contraddittorie che di tanto in tanto giungevano a misura che veniva effettuato lo spoglio delle schede dei vari seggi elettorali la mettevano ora in istato di euforia, ora di depressione, a seconda della loro natura. La vicenda è mimicamente rappresentata dai contadini con varianti e interpretazioni personali interessantissime. La fanatica è seduta in cucina, dove sul focolare cuociono vari paioli contenenti il pranzo col quale sarebbe stata festeggiata la vittoria elettorale. La fanatica ha in grembo la grattugia, e accompagna il movimento di vai e vieni della mano col canto di Biancofiore: «O Biancofiore, simbol di amore...». Il canto è ispirato, lo sguardo della fanatica si perde stupidamente nel vuoto, con liquido languore. Di tanto in tanto la fanatica interrompe il canto per informarsi dalle pie comari che sopraggiungono circa l'esito delle votazioni. Se le notizie sono buone, il canto si leva con rinnovato fervore, se sono cattive, il moto di vai e vieni della mano si rallenta sconsolato, e il canto si smorza. Le notizie cattive aumentano, e finalmente la catastrofe si compie: «L'aratro ha vinto» le comunica l'ultima informatrice. La fanatica si erge lanciando un grido isterico: «Giustizia!», getta lontano formaggio e grattugia, e cade poi riversa, mentre le pie comari le si affollano intorno, la sollevano e le vanno facendo per tutto il corpo massaggi sgraziatissimi per rianimarla. In questa forma ho visto rappresentare la scena dalla contadina Rosa Stasi, che metteva tutto l'impegno nella scena finale, simulando a perfezione l'attacco isterico, l'irrigidimento delle membra, il vaniloquio e il resto, da grande attrice popolare. Invece il contadino Giuseppe Cetani introduceva nel finale una variante più composta: all'annuncio fatale, la fanatica si alza dalla sedia querulamente lamentandosi, si copre la testa con lo scialle, e si precipita alla porta di casa mormorando: «Famme sci int'a' chiazza», cioè «Fammi andare in piazza a

informarmi meglio».

Le ultime elezioni amministrative hanno dato luogo nella Rabata a delle vere e proprie rappresentazioni nelle quali sono denunciate le pressioni padronali per spingere i contadini a votare nel senso voluto. Come nella commedia dell'arte, non c'è in queste rappresentazioni un testo definito, e salvo lo schema generale sono affidate all'estro degli attori.

Eccone un saggio:

PERSONAGGI

Padrone, Pastore I, Pastore II, Cameriera del Padrone.

TESTO

(I due pastori, che sono stati chiamati urgentemente dal padrone, bussano alla porta del palazzo padronale.)

Cameriera (aprendo): Che cosa volete?

Pastore I: U' padrone ci à mandato a chiama e non sappiamo che canchero vuole o' padrone sta vota.

Cameriera: Aspettate, adesso vado a domandare. (Si sente la voce infastidita del padrone da qualche stanza interna della casa: «Digli che aspettino. Ma che vogliono questi *foresi* a quest'ora? Non si può neanche dormire in pace».)

Cameriera (tornando): Accomodatevi, il padrone è ancora a letto. Aspettate.

Pastore II (sprofondando nel divano): Nculo o' padrone! Come stai pesole a' stù divano c'a' signora e nuie sedute a la chianca (In culo al padrone, come stai comodo con la tua signora su questo divano, e noi invece seduti su lo scanno di legno). (Dopo lunga attesa che gli attori riempiono con dialoghi dettati dall'estro del momento, entra il padrone.)

Pastori I e II (alzandosi con ostentata reverenza): Buongiorno o' padrone. O' Padrone ci à mandato a chiama. Che vuò?

Padrone: Sta chiamata che vi ho fatto sapete in che consiste? S'adda fa ò sindache. V'aggia spiega arò avite vutà. Intanto aspettate che vado a prendermi il caffè (via).

Pastori (rimasti soli): Stu padrone ci à fregato na vota. Quando fu o' 18 aprile nu' obbligale a vota p a democrazia. Sta vota nun ce frega o' padrone. Nuie dicimmo i vutà pe' arò dice chille, ma nuie arimmo vutà p a aratro.

Padrone (tornando con un modello di scheda elettorale in mano): Ecco, vedete, chesta è a' scheda. Vuie avite fa a' croce arò sta a' pala, a' spiga e a' croce. Avisseve vutà aratro? Si vutate aratro vutato co i comunisti! Io piglio e vi caccio.

Pastori (in coro con ostentata devozione): Sì, o' padrone, arò dice Signoria là vutammo.

Padrone: Ve ne putite sci. Attenzione alla croce, eh!

Pastori (allontanandosi per la strada confabulano fra di loro): Nuie vutammo l'aratro. Ci à fregate na vota o' 18 aprile, mo vutammo arò dicimmo nuie.

Le condizioni di esistenza dei contadini della Rabata, e le esperienze di lotta per emanciparsene, si riflettono nella *Canzone della Rabata*, anonima testimonianza letteraria di dolore e di ribellione, di rampogna e di minaccia. La canzone della Rabata nacque una sera in un gruppo di contadini, fra cui Rocco Tammone, Giuseppe Cetani, Giuseppe Paradiso, presente Rocco Scotellaro (che collaborò in una misura non precisabile all'elaborazione della canzone). Nacque, come spesso accade nelle composizioni letterarie popolari, ciascuno portando il suo contributo, la propria strofa o parte di strofa, talora una sola parola, ed ebbe unità oltre che per la

comunanza di esperienze, di miserie e di aspirazioni dei suoi creatori, anche per la gioviale fraternità conviviale determinata dal vino, dalla morra e dalla passatella. Da allora la canzone ha continuato a nascere e a crescere, ribelle a qualsiasi lavoro di fissazione definitiva. Essa vive tuttora una sua vita fluida, soggetta com'è a una continua opera di plasmazione e di riplasmazione. Così come oggi vive nel popolo rabatano, la canzone non ha né numero né ordine definito di strofe, e neppure ciascuna strofa ha una redazione stabilita in modo univoco. Quando il canto si innalza, la guida del coro dà vita a una redazione momentanea, che dura solo per il tempo del fervore canoro, e che al tempo stesso accresce di nuovi accenti la storia e la tradizione della canzone. Riferire questo canto «aperto», in via di divenire, è pertanto estremamente difficile. In generale esso comincia presso a poco così:

La Rabata è tutta ruvinata
andiamo facendo sempre frate o frate.
Promettono le strade e le latrine
poi fanno le chiazze a l'assassine.

Ritornello

Adda fernesce sta cuccagna
cà aimmo essere tutti cumpagne
e se nun ce vulite sta
le mazzate hann'a' cammina.

La strofa esige alcune delucidazioni per la comprensione. La Rabata, dice, è tutta una rovina, e in essa, come in una specie di bolgia, gli uomini si vanno tendendo le mani l'uno verso l'altro, chiedendosi a vicenda aiuto. Le promesse di strade e di latrine sono rimaste lettera morta, in realtà è stata rimessa a nuovo soltanto la piazzetta dell'arcivescovado (che infatti è il punto più pulito e decoroso del paese). Ma la cuccagna deve finire, annunzia il ritornello, le differenze di classe debbono essere abolite e se qualcuno resisterà correranno bòtte. Le condizioni semibestiali di vita a cui i contadini sono condannati, l'irrisione di cui sono oggetto da parte dei «signori», la coscienza dell'irriducibile opposizione fra mondo contadino e mondo padronale sono espresse nella seguente strofa:

Ce chiammeno Zulù e beduine
ca nuie mangiamme assieme a le galline.
Int'a' Rabata nun ce so signure
nun c'è né Turati né Santoro.

Ma ecco che altre strofe esprimono l'orgogliosa coscienza che i contadini della Rabaja, considerati zulù e beduini, quasi bestie che mangiano e dormono insieme alle bestie, sono in realtà «la giovinezza del mondo»:

Nuie simme a' mamma d'a' bellezza
nun simme né trifugghie e neanche avezza.

Cioè: non siamo erbaccia come dicono i signori, ma la «mamma della bellezza», i creatori e gli alimentatori dei nuovi valori positivi. La polemica si chiude con un'aspra rampogna contro i sedicenti intellettuali:

Voi che fate l'intelligente
non capite proprio niente.
Se nun fosse pe' li cafoni
ve mangiassive li cuglioni.

Io credo che la canzone della Rabata sia un documento assai eloquente della «volontà» di storia della gente rabatana. Quando scendevo per le viuzze sconnesse del quartiere, uomini e donne uscivano dalle loro tane immonde e mi pregavano di dire, di raccontare, di rendere pubblica la storia dei loro patimenti e della loro fermentante ribellione. Altre volte, quando mi accadeva di partecipare alla loro vita migliore, alla fraterna giocondità dei conviti contadini, ravvivata e ingentilita da quella vena di poesia che assai spesso vi fiorisce in versi improvvisati, qualcuno mi diceva con orgoglio, vedendomi partecipe e a mio agio: «Dite, raccontate, che noi cafoni non siamo poi delle bestie, e che quaggiù non c'è soltanto miseria». Essi vogliono entrare nella storia non soltanto nel senso di impadronirsi dello Stato e di diventare i protagonisti della civiltà, ma anche nel senso che, fin da oggi, fin dal presente stato di indigenza, le loro storie personali cessino di consumarsi privatamente nel grande sfacelo del quartiere rabatano, e di affogare senza orizzonte di memoria nel fango o nello sterco delle sue sordide giornate. Essi vogliono che queste giornate senza luce, vissute in tane immonde, che stanno di mezzo fra la tomba, la grotta e la stalla, siano notificate al mondo, acquistino carattere pubblico mediante il giornale, la radio, il libro, e formino così tradizione e storia. Essi vogliono che quel loro cercarsi in questo mondo di tenebre tendendosi le mani e chiamandosi «frate, frate» si costituisca in immagine altrettanto storica come gli affreschi della cappella Sistina o la cupola di Michelangelo. Ma essi vogliono anche che giunga al mondo l'eco dei loro sforzi per emanciparsi, e dal fondo delle loro spelonche, deformi nei corpi logorati dall'umido, dalle tenebre e dalla fame, coperti di fango e di sterco, essi gettano sul viso di coloro che iniquamente li tengono in catene il verso di sfida: «Nuie simme a' mamma d'a' bellezza», noi siamo la giovinezza del mondo.

L'animo degli strati più avanzati del mondo contadino rabatano verso la Chiesa cattolica e la religione è certamente assai lontano dal conformismo tradizionale. In generale è ormai popolare la distinzione fra Gesù Cristo, pastore dei poveri e degli oppressi, e la Chiesa cattolica alleata con i ricchi e con gli oppressori. Questa distinzione, come è ovvio, non è il frutto di astratte riflessioni sulla natura della religione e della Chiesa, né procede da una ribellione strettamente morale, ma nasce sul terreno delle lotte politiche e sociali condotte dai contadini per la loro emancipazione reale, come riflesso ideologico della constatazione, quotidianamente confermata, che nel corso di tali lotte il vescovo di Tricarico e il suo clero stanno per interessi materiali e per atteggiamenti politici dalla stessa parte del mondo padronale. La diocesi di Tricarico (o, come dicono i contadini, «monsignore») è una ditta al pari di Turati e di Santoro, fitta i terreni e stipula contratti di lavoro, e il clero della diocesi, in occasione delle elezioni amministrative o politiche, impiega le armi spirituali di cui dispone per garantire agli agrari la vittoria. Nascendo su questo terreno, la distinzione ha un senso decisamente progressivo, e la forma confusa di evangelismo socialista (o di socialismo evangelico) a cui dà luogo rappresenta un primo distacco dal conformismo tradizionale, una prima presa di coscienza delle contraddizioni della

società borghese, e un primo avviamento a una visione del mondo radicalmente diversa. Questa presa di coscienza si esprime talora nella rampogna aspra, maledica e persino scurrile. A proposito del battesimo negato ai figli di comunisti o al divieto che il padrino sia comunista, alcune contadine mi hanno riferito questa strofa, cantata sul motivo di *Bandiera Rossa*:

Monsignore senza cervello
non battezza falce e martello
però battezza le monachelle
escono in cinta e parono belle.

La contadina povera Rosa Stasi si recò una volta in chiesa a recitare il rosario. Mentre era intenta a questa pia occupazione, una fanatica democristiana la scorge e sapendola «grande comunista» (come di sé dice Rosa), le si avvicina e l'apostrofa: «Come? Sei comunista e vieni in chiesa?». E Rosa, punta sul vivo: «Io sto pe' li cazzi miei in chiesa e tu mi vieni a sfottere?». Richiamato dal baccano interviene il prete, che cerca di fare da paciere, rimprovera la fanatica perché ha disturbato Rosa, ma riprende anche Rosa perché «grande comunista». E Rosa, irata anche contro il prete: «Siente, io a Gesù Cristo credo, ma no a' tte che sì nu' fesso!». Qualche tempo fa Rosa fu malata per sei mesi di febbre malsana. Naturalmente non mancarono pie comari che credettero venuto il momento buono per «lucrare» questa anima dannata. «Rosa» dicevano «ti à cunfessà. Il primo medico è Gesù Cristo.» «E va bene» consentì infine Rosa «con Gesù Cristo mi confesso.» Venne il prete, che però prima di iniziare la confessione fece certi oscuri discorsi sulla necessità che Rosa «si levasse quella testa» e infine, fattosi più franco, chiese apertamente che Rosa abiurasse la sua fede politica. E Rosa, ergendosi con tutto il busto nel suo letto di malata: «Siente, tu dove te cunfesse? Da Monsignore? Ed io mi confesso a Roma, dal Papa. E se il Papa non mi vuole confessare, mi confesso da Gesù Cristo. Io mi vendo a Dio non a voi». Pare che il vescovo di Tricarico in persona si interessasse al caso. La confessione fu data (non era stato ancora pubblicato il decreto del Santo Uffizio), e si ritenne anzi opportuno di insistere nel tentativo di «lucro». Rosa ricevette, «inviata da Monsignore» in persona, quattro scatole di latte condensato, un chilo di riso, un chilo di pastina, mezzo chilo di zucchero, e insieme l'invito di recarsi dal vescovo a guarigione avvenuta, se a Dio fosse piaciuto guarirla.

Piacque infatti a Dio, e Rosa si recò dal vescovo, che solennemente le disse, a un certo punto della conversazione, che «le vie del comunismo portavano al demonio». E Rosa: «È la miseria che mi porta alla casa del demonio, non il comunismo». E con questa risposta decisiva ebbe termine la lotta fra la Chiesa cattolica e la contadina povera Rosa Stasi, erede legittima della migliore tradizione laica del Risorgimento italiano in un'epoca in cui quella tradizione si è andata spegnendo in coloro che si sperava ne fossero i depositari più accreditati. Rosa continua a credere in Gesù, ma nessuno le può «levare dalla testa» il comunismo: forse sono per lei la stessa cosa. Continua ad andare in chiesa, ma ha le sue idee: crede poco nella Madonna e nei santi, e ritiene che dopo la presentazione dell'ostia eucaristica «Dio è fernuto», Dio è finito, cioè quel che segue non ha nulla a che vedere con Dio, soprattutto la predica nella quale non mancano mai i soliti accenni contro la sua fede politica, contro il comunismo.

La sostanziale alleanza fra mondo padronale e clero è espressa in questa traccia di rappresentazione drammatica, recitata alla vigilia delle elezioni amministrative nel novembre 1948, diffusa per altoparlante nella piazzetta Santoro del quartiere rabatano, dinanzi a gran folla di contadini:

PERSONAGGI

Padrone, Fattore, Prete, Moglie del Pastore.

TESTO

Moglie del Pastore (entrando nella casa padronale): Buonasera.

Padrone: Buonasera. Che andate trovando a quest'ora?

Moglie del Pastore: Sono venuta per la parte di grano che mi tocca.

Padrone: E vieni a quest'ora?

Moglie del Pastore: Pozze tenè li criature dijune?

Fattore (intervenendo): Senti, il padrone ti deve chiedere qualche cosa.

Moglie del Pastore: E che cosa?

Padrone: Mò che si fa la votazione, per chi votate?

Moglie del Padrone: E per chi aggia vutà? Per i comunisti.

Padrone (vivamente contrariato): E i comunisti t'ann'a ddà o' ppa-ne. Va te cunfessà, va te cunfessà!

Moglie del Pastore: E che me vache a cunfessà? Sempre comunista resto!

Fattore: Va te cunfessà. È venuto 'o prevete. Va te cunfessà!

Prete: Confessati.

Moglie del Pastore (facendo un inchino al prete): Sia lodato Gesù Cristo.

Prete: Siente, ti à leva quella testa. Se non voti «democrazia» è peccato mortale.

Moglie del Pastore: Signurì è inutile che mi togliete a' vultontà. Nuie comunisti siamo poveri e quand e Pasqua non mangiamo a' gallinella comm'a vuie.

Prete (inorridito): Che peccato stai facendo, che peccato!

Moglie del Pastore: Che peccato e peccato! Tu magne bene e io no.

Padrone: E allora io caccio tuo marito.

Moglie del Pastore: E caccialo! Io comunista resto.

Dato questo animo degli strati più avanzati del mondo contadino rabatano verso la religione e la Chiesa, si comprende come tali strati guardino con qualche simpatia al movimento evangelico lucano. La contadina Lucia Zasa, a cui fu negato il battesimo del figlio perché il padrino era comunista, non mostra di preoccuparsene molto: «Lo porterò a battezzare dagli evangelisti». Naturalmente Lucia ignora che la nascente comunità battista di Tricarico non può battezzare i bambini, tuttavia per lei la Chiesa battista si configura come la vera Chiesa, che ripara i torti e gli abusi di quella cattolica. Ho assistito a un culto della comunità battista di Incarico, con notevole affluenza di militanti dei partiti socialista e comunista. Il luogo del culto era la casa di un contadino, o più esattamente l'unica stanza oscura e fumosa in cui scorrono gli squallidi giorni della sua numerosa famiglia. In una rozza cuna di legno un bambino dormiva avvolto in un groviglio di stracci, gli animali domestici circolavano liberamente tra i fedeli e i festoni di «diavolicchi» e di pomodori pendevano dal soffitto suggerendo nella penombra immagini di stalattiti in una grotta da fiaba. Il Pastore aprì il culto con la tradizionale libera preghiera in cui, fra l'altro, si chiedeva al Signore di infondere nell'animo dei presenti il coraggio necessario per non temere la sospettosa vigilanza dei rappresentanti della legge (che infatti si aggiravano in

prossimità del tempio improvvisato e non perdevano d'occhio la riunione). Alla lettura e alla spiegazione di alcuni passi del Vangelo, seguì l'illustrazione di un articolo d'un numero della *Verità Evangelica* sulla «Famiglia in Russia». Quanta materia per confermare coloro che «fanno gli intelligenti» nella persuasione che il diabolico partito comunista sa camuffarsi in mille guise, proprio come il demonio, e non disdegna nessuna «tattica» pur di attuare il suo funesto proposito eversivo! E come costoro non avrebbero capito proprio niente di ciò che si svolgeva in questo strano scenario betlemiteo!

Per quel che mi concerne, io pensavo che il culto al quale assistevo ponesse il problema del valore e del significato attuali del movimento evangelico lucano. Senza dubbio nell'evangelismo contadino confluiscono anche strati contadini politicamente assai arretrati, imbevuti di un misticismo violento, che li porta alla rassegnazione inerte ancor più dello stesso cristianesimo cattolico. La soppressione della confessione auricolare, la polemica contro lo spirito di lucro, l'uso dell'italiano nel culto, l'importanza della lettura e della spiegazione della Bibbia, la negazione della gerarchia ecclesiastica, del purgatorio, dell'adorazione e dell'intercessione dei santi, del digiuno e della distinzione dei cibi, delle opere esterne in generale e della presenza reale nell'ostia, tutto ciò può giovare a combattere gli elementi pagani, «magici», superstiziosi che gravano sul mondo contadino e può segnare, in via provvisoria, un momento del processo di distacco di quel mondo dalla soggezione clericale, a carattere reazionario e vandeano. Ma questi stessi elementi, abilmente manovrati, possono anche assolvere a una funzione nettamente opposta, e assecondare attraverso l'ideologia del «puro» rapporto fra l'Uomo e Dio e attraverso un esasperato millenarismo il distacco del mondo contadino dai suoi concreti interessi terreni, ritardando la sua emancipazione reale. Resta pertanto un problema (che potrà essere risolto solo con una più attenta indagine), se è possibile e se è utile che fra le masse contadine del Mezzogiorno prenda forma una sorta di evangelismo socialista, di unione temporanea fra evangelismo e socialismo come fase di crescita di un mondo ancora impigliato in un groviglio di contraddizioni. Resta un problema se ciò che Lenin diceva sul possibile significato progressivo dell'affermazione «il socialismo è una religione» possa trovare qui nel Mezzogiorno un'inaspettata e feconda applicazione.

Dopo il mio incontro con gli uomini della Rabata, ho riflettuto che non c'era soltanto un problema loro, il problema della loro emancipazione, ma c'era anche il problema mio, il problema dell'intellettuale piccolo-borghese del Mezzogiorno, con una certa tradizione culturale e una certa «civiltà» assorbita nella scuola, e che si incontrava con questi uomini ed era costretto per ciò stesso a un esame di coscienza, a diventare per così dire l'etnologo di se stesso. Dinanzi alla «rovina» della Rabata tricaricene, dinanzi a tanta storia sconosciuta che si consuma in muto racconto, mentre su di voi si leva lo sguardo dolente dei bambini rabatani, io ho provato un sentimento complesso al quale cercherò di dare un lume razionale. Certamente questo mio sentimento non è l'antica pietà cristiana, anche se in me, come figlio della storia, la pietà cristiana non può essere passata invano. Il sentimento che realmente provo è anzitutto un angoscioso senso di colpa. Dinanzi a questi esseri mantenuti a livello delle bestie malgrado la loro aspirazione a diventare uomini, io – personalmente io

intellettuale piccolo-borghese del Mezzogiorno – mi sento in colpa. Altri, forse, ravviserà nel fondo di questa situazione una testimonianza del peccato originale: si libererà così del peso di un’analisi incomoda, trasfigurando in cielo la responsabilità interamente umana di questa condizione umana. Ma io trovo qui solo la testimonianza della *mia* colpa, non *della* colpa. Io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene. Se la democrazia borghese ha permesso a me di non essere come loro, ma di nutrirmi e di vestirmi relativamente a mio agio, e di fruire delle libertà costituzionali, questo ha una importanza trascurabile; perché non si tratta di me, del sordido me gonfio di orgoglio, ma del me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia cade. Io provo anzi vergogna del permesso concessomi di non essere come loro, e quasi mi sembra di avere rubato solo per me ciò che appartiene anche a loro. O più esattamente: provo vergogna di aver io consentito che questa concessione immonda mi fosse fatta, di aver lasciato per lungo tempo che la società esercitasse su di me tutte le sue arti per rendermi «libero» a questo prezzo, e di aver tanto poco visto l’inganno da mostrare persino di gradirlo, compiacendomi anzi di civettare con la «dignità della persona umana» al modo che la intendono coloro che «fanno gli intelligenti» («... voi che fate l’intelligente non capite proprio niente... »). Proseguendo nell’analisi, scopro che al senso di colpa si associa un altro momento: la collera, la grande collera storica solennemente dispiegantesi dal fondo più autentico del proprio essere. Misuro qui la distanza che mi separa dal cristianesimo, che è essenzialmente odio del peccato, salvezza sacramentale dalla storia vulnerata dal peccato, mentre la mia collera è tutta storica perché tutta storica è la mia colpa (come anche la colpa del gruppo sociale al quale appartengo). La mia collera non può avere proprio nessuno sfogo sacramentale, nessun compenso liturgico, è amore cristiano ma rovesciato, amputato di ogni prolungamento teologico e costretto finalmente a camminare con i piedi. Appunto per questo suo carattere storico, la mia collera è proprio la stessa di quella di questi uomini che lottano per uscire dalle tenebre del quartiere rabatano, e la mia lotta è proprio la loro lotta.

Rendo grazie al quartiere rabatano e ai suoi uomini per avermi aiutato a capire meglio me stesso e il mio compito.

Il pianto di Francesca Armento

In uno degli scritti di Francesca Armento, madre del poeta lucano Rocco Scotellaro, può leggersi la seguente vivace descrizione del lamento collettivo del 2 novembre nel cimitero di Tricarico¹:

Il 2 novembre, cioè il giorno dei morti, si va al cimitero. Il 1° è la festa di tutti i Santi e quel giorno si va pure al cimitero, portando lampi, candele ad accendere sui morti. Ognuno, chi tiene padre, madre, fratelli, sorelle, mariti, fidanzati, accendono le candele e si mettono a piangere sulle tombe. La sorella piange la sorella morta e dice: «Sorella mia, che peccato, tu eri la vecchia, non potevi stare in mezzo a noi? Ci hai abbandonati, che non ci facciamo persuasi». La moglie piange il marito morto, si strappa i capelli e dice: «Come devo fare senza di te? Perché mi hai lasciato sola, abbandonata da tutti, e tu stai all’altro mondo? Perché non preghi per me che

voglio venire vicino a te? Tu che hai il piacere di vedere Gesù, perché non gli raccomandi che mi viene a prendere?». Risponde un'altra che la vuole alzare da sulla tomba: «Per ora non ti può far niente, perché è poco che è morto, non può parlare con Gesù se non passano sette anni di Purgatorio. L'inferno va bene che non se lo merita, che era un buon uomo, ma il Purgatorio se lo deve fare...».

Francesca ritrae qui le piangenti del 2 novembre con una sorta di indulgente e sorridente distacco: e anzi, per fare onore alla piccola fiera letteraria a cui fu indotta a partecipare, non esita nello stesso suo scritto ad atteggiarsi a donna «moderna», che condanna l'arcaica costumanza:

Però adesso non è come trenta, quaranta anni addietro, che facevano tanti lamenti nel cimitero il giorno dei morti, pianto e strilli. Ora si sviluppa la intelligenza, cominciano a capire che non vale niente fare tante cose che sono inutili, e tutta l'ignoranza che c'era prima, che credevano a tante chiacchiere inutili...

Eppure tanto poco questa tenue vena di razionalismo inconsapevole formava per Francesca verità e costume, che quando le morì Rocco essa ridiventò proprio come le piangenti del 2 novembre nel cimitero del suo paese: e giunta a Portici, alla vista del figlio disteso sul letto di morte, proruppe anche lei, al pari delle comari ignoranti e senza cervello, nel lamento tradizionale:

Figlio mio, che sogno lungo che ti fai, perché non mi rispondi, perché mi hai abbandonata? Come farò? Io vecchia debbo vivere e tu giovane sei morto? Ho perduto il mio tesoro, il mio bastone, la mia grandezza. Dove sono andate tante tue fatiche?...

Sono evidenti, pur attraverso il riadattamento letterario, i moduli che le madri lucane impiegano quando piangono il figlio morto nel fiore degli anni. In particolare il «sogno lungo» è un tema che ricorre spesso: la lamentatrice finge a se stessa che il giacente non sia morto, ma dorma o sogni, e lo sconfigge di ridestarsi.

Possiamo considerare il lamento di Francesca come un eccellente punto di partenza per alcune considerazioni storiche. Non certamente il lamento letterario, inserito nella biografia di Rocco, ma quello da Francesca effettivamente reso al figlio morto, e che ha ispirato a Carlo Levi la risoluzione lirica della sua bella tela. Dal lamento letterario a quello reale la distanza è notevole: ma colmata questa distanza, ecco che noi ci troviamo davanti a una scena concreta. Il lamento esplode con i suoi moduli verbali e mimici caratteristici, con la sua melopea tradizionale periodicamente interrotta da interiezioni, gemiti e sospiri, ai quali si unisce il coro che aiuta a piangere la protagonista della lamentazione. Al centro della scena, colui che riceve il lamento, il giovane poeta sprofondato per sempre nel suo «sogno lungo». Ma una volta che ci siamo resi presenti a questa scena reale, ci rendiamo conto – come uomini moderni – di esserci messi in certo modo al centro di un viluppo di violente antitesi culturali che non possono essere lasciate senza la decisione del discorso. Per un verso ci sentiamo ricacciati nella direzione di un passato arcaico, verso ambienti storici in cui la lamentazione costituiva un momento organico del rituale magico-religioso della morte, d'altra parte vi sono aspetti e richiami della scena reale che ci impediscono di operare la sua completa risoluzione nella gran notte della preistoria. Noi non

possiamo considerare come accidentale e trascurabile che il lamento di Francesca ha luogo venti secoli dopo la nascita di Cristo, e non possiamo lasciare senza spiegazione il fatto che, dopo venti secoli di «speranza» cristiana, un costume pagano così caratteristico e impegnativo sia ancora adottato da Francesca e dalle altre donne come lei. Siamo così indotti a chiederci come mai su questo punto particolare il cristianesimo – e sia pure nella forma di cattolicesimo popolare – non abbia ancora vinto integralmente in Lucania la sua battaglia per la plasmazione del costume. E ancora: noi non possiamo dimenticare colui al quale il lamento è destinato, Rocco Scotellaro, primo sindaco socialista di Tricarico, amico dei contadini poveri, con essi partecipe come seppe e come poté di quel movimento di emancipazione reale che racchiude in sé una speranza che va oltre la stessa speranza cristiana. La scena reale del lamento reso da Francesca al figlio Rocco acquista così per noi il valore di un vero e proprio «segno di contraddizione»: in un'assurda coesistenza di realtà culturali avverse, un moderno militante socialista riceve in questa scena il lamento pagano venti secoli dopo l'avvento della civiltà cristiana. Ma proprio questa così violenta contraddizione stimola un discorso che riguadagni alla dinamica della storia ciò che qui appare semplicemente come scandalo.

Innanzitutto, il problema dei rapporti fra lamento funebre e cristianesimo. La contraddittorietà profonda della realtà lucana impone questo problema in termini quasi drammatici per lo storico: lo scandalo del cimitero di Tricarico durante la celebrazione del 2 novembre, quando le comari intrecciano le loro pie considerazioni all'esercizio di un costume pagano, è lo scandalo di molti cimiteri lucani compresi fra il Bradano e il Sinni. In occasione del 2 novembre nel cimitero di Roccanova, lamento funebre pagano e rituale funerario cattolico si mescolano in un singolare contrasto: presso le croci dei più poveri, e tutt'intorno nelle cappelle dei meno poveri, insorgono i lamenti, ora convulsi, quasi prossimi a una vera e propria crisi parossistica, ora invece più umani, quasi risolti in lunghe melopee velate di pianto; di tanto in tanto, fra i gemiti e i singhiozzi, cerca di librarsi un abbozzo di canto, secondo un modulo tradizionale. Ma anche quando il canto cerca di librarsi, il suo volo è di breve durata, perché ben presto un velo di pianto torna a logorare il modulo melodico, e a sprofondarlo nel gemito e nell'ululato. Intanto, solenne e distaccato, il sacerdote passa fra le tombe, mormorando le sue preghiere e benedicendo: passa fra le lamentatrici inginocchiate presso le croci, entra nelle cappelle dove, accoccolate nell'ombra, altre piangenti rinnovano il cordoglio. Passa, assolvendo al suo ufficio, e par che i suoi occhi non vedano e le sue orecchie non odano. Ultimo miserabile avanzo del pagano banchetto presso le tombe, alcune donne vanno versando da una bottiglietta di gazzosa un po' di vino rosso su una grossa fetta di pane scuro, che depongono a piè della croce, nel fascio di fiori campestri. Il sacerdote passa, mormorando preghiere e benedicendo: ancora una volta le due epoche culturali si incontrano senza reagire, come immemori dei loro passati contrasti, e confluenti pacificamente in un assurdo mondo di sogno.

La profonda contraddittorietà della realtà lucana offre a questo proposito anche episodi grotteschi, ma non per questo meno significativi. Invitammo una volta una donna di Câlvera a rimpiangere il figlio morto alcuni anni prima, e come suole accadere quando si vuole «ricostruire» un lamento funebre, la donna mostrò di gradire che qualcuno si adattasse a sostenere la parte del morto, cioè a distendersi sul

letto per ricevere il lamento. In quella circostanza, si offrì gentilmente di «fare il morto» il segretario della democrazia cristiana, maestro di musica e «cavaliere», un brav'uomo che ci aveva accompagnato a Câlvera per farci da guida. La proposta fu accettata, e la veglia funebre ebbe inizio. La donna cominciò il lamento battendo a tempo le palme e quasi danzando intorno al letto: si lamentava anche lei, come Francesca Armento, di un sogno lungo, troppo lungo in cui il figlio era immerso e, come per sottrarlo a questa sinistra malignità, si chinava di tanto in tanto su di lui, e gli andava somministrando sulle guance, sempre sul tempo della melopea, dei buffetti che rischiavano di diventare veri e propri schiaffi via via che la piangente si infervorava. Poi la donna, sempre saltando e cantando e battendo le palme a tempo, passò come una furia dal capo ai piedi del letto, si sedette sulla sponda voltando le spalle al giacente, e cominciò a operare freneticamente sulle gambe del nostro «cavaliere» con una serie di piccoli colpi da un lato e dall'altro, come per svegliarle dal loro maligno torpore. Il povero «cavaliere», strapazzato a quel modo, di tanto in tanto accennava ad aprire gli occhi per gettare uno sguardo fra stupefatto e preoccupato su quel che gli succedeva: e alla fine del lamento si alzò dal letto come un imbambolato, quasi davvero tornasse dall'al di là. Il brav'uomo non sapeva di aver corso un'avventura altamente significativa e simbolica: non sapeva cioè che a lui, segretario della democrazia cristiana di Roccanova a poco meno di duemila anni di distanza dalla nascita di Cristo, era accaduto di patire l'assalto in piena regola di un antico istituto pagano e di essersi messo al centro di un nodo di contrasti testimoniante una storia lunga e drammatica.

Nelle civiltà primitive africane, oceaniane, asiatiche e amerindiane il lamento funebre appare organicamente inserito nei rituali funerari e costituisce un momento importante delle ideologie arcaiche della morte. Patrimonio comune delle genti indoeuropee, il lamento funebre si mantiene in tutto il corso della storia greca e romana, serbando com'è naturale le sue forme più rozze e primitive fra i gradi più bassi della scala sociale.² Nei gradi più alti, invece, il costume entrò in un complesso e vario processo di elaborazione culturale. In Grecia il lamento si ingentilì con la partecipazione degli aedi e il sommesso gemito del flauto, si trasformò per entro il culto degli eroi, si risolse nel compianto rituale per la morte del nume in alcune religioni di mistero, alimentò l'epos e la tragedia, per liberarsi infine dai vincoli del rito nella pura poesia della morte. E tuttavia, malgrado questa plasmazione culturale e malgrado l'intervento della legislazione civile – anche con intenti suntuari –, il costume di lamentare il morto non fu mai in Grecia colpito alle radici, e la stessa polemica di legislatori e di intellettuali non va mai oltre un certo segno. Persino Solone, il moderatore del lamento funebre in Atene, esprime una volta il desiderio di essere compianto da morto secondo l'arcaica costumanza, e se Platone polemizza con la trenetica nella sua *Repubblica*, ciò significa soltanto che il lamento attraversa tutta la storia greca e tace solo nella Repubblica ideale, cioè nell'utopia di un grande saggio. In Roma le prescrizioni delle dodici tavole restarono su questo punto senza efficacia sostanziale, e il costume di lamentare il morto da parte di parenti o di lamentatrici remunerate non venne mai meno, anche se furono riprovati gli aspetti più crudi del parossismo autolesionistico e se spiaccò agli uomini di cultura e agli eruditi la povertà e la rozzezza della nenia funebre, *ineptum et inconditum carmen* secondo che la definisce Nonio. La polemica plasmatrice del costume ha inizio soltanto col

cristianesimo, come ne fa fede l'episodio della risurrezione della figlia di Iairo nel Vangelo di Matteo:³

[...] Mentr'egli diceva queste cose ecco che uno dei capi della sinagoga, accostatosi, si inginocchiò dinanzi a lui e gli disse: «La mia figliuola è appena morta: ma vieni, imponi la tua mano su di lei, ed essa vivrà». E Gesù, alzatosi, lo seguiva con i suoi discepoli [...] E quando fu giunto a casa del capo della sinagoga, ed ebbe veduto i suonatori di flauto e la moltitudine in clamore, disse loro: «Ritiratevi, perché la fanciulla non è morta, ma dorme». E si ridevano di lui. Ma quando la moltitudine fu messa fuori, egli entrò, e prese la fanciulla per mano, ed essa si alzò. E se ne divulgò la fama per tutto il paese.

Non vi è nessun dubbio che l'episodio, ripetuto con qualche variante in Marco e in Luca, segni l'inizio della plurisecolare lotta ingaggiata dal cristianesimo contro il costume di lamentare il morto. In Matteo si parla infatti di suonatori di flauto, che nelle forme più complesse di lamento è lo strumento musicale tradizionalmente impiegato; in Luca è detto che i piangenti si abbandonavano al *kopetós*, cioè accompagnavano il lamento col percuotersi il capo, il petto, le anche, che è gesto tradizionale del momento parossistico del lamento stesso; e in tutti e tre i Vangeli sinottici l'episodio culmina nella cacciata degli esecutori della lamentazione, con quel comando secco: «Ritiratevi!» e il susseguente «miracolo», che stanno a rappresentare appunto che è terminata un'epoca dell'ideologia della morte, e se ne inizia un'altra, radicalmente diversa dalla precedente, e che con la precedente non può venire a patti. Questa nuova epoca ideologica è così illustrata da Paolo:

Ora, fratelli, non vogliamo che siate in ignoranza circa quelli che dormono, affinché non siate contristati, come gli altri che non hanno speranza. Poiché se crediamo che Gesù morì e resuscitò, così pure quelli che si sono addormentati, Iddio, per mezzo di Gesù, li ricondurrà presso di sé.⁴

Giovanni Crisostomo, svolgendo omileticamente l'episodio della figlia di Iairo, ne ribadisce esplicitamente il significato polemico nei confronti del lamento:

Se però già allora il Signore cacciò via costoro [cioè gli esecutori del lamento], tanto più ora. Allora non si sapeva ancora che la morte era un sonno: ma ora questo è chiaro come il sole [...] Nessuno in futuro dovrà dunque più lamentarsi e disperarsi e screditare l'opera di salvezza di Cristo. Egli ha ormai vinto la morte. Che cosa dunque tu lamenti in modo così clamoroso? La morte è ormai diventata sonno. Che cosa gemi e piangi? La cosa già fa ridere quando la fanno i pagani. Se però anche un credente in Cristo non se ne vergogna, come scusano? Quale indulgenza meritano coloro che sono così sciocchi, e proprio ora che da così gran tempo sono state addotte prove tanto chiare della resurrezione? Tu però, come se volessi proprio darti premura di aumentare ancora la tua colpa, ancor prendi donne pagane come lamentatrici per rendere più intenso il cordoglio e attizzare l'ardore del dolore, e non ascolti san Paolo che dice: «Che cosa ha da fare Cristo con Belial? E che cosa ha in comune la fede con l'incredulità?».⁵

E in un'altra sua omilia egli prega, anzi quasi scongiura, che si facesse attenzione a quel che si cantava nel corso dei funerali:

Ma fa' attenzione a ciò che canti in quel periodo: «Ritorna, anima mia, al tuo riposo, poiché il Signore ti ha molto beneficato». E ancora: «Io non temerò nulla di male, poiché tu sei presso di me». Inoltre: «Sii il mio riparo nella sventura che mi ha serrato nelle sue braccia». Fa' bene attenzione a quel che i salmi vogliono dire! Solo che tu non vi presti attenzione, sei ebbro di dolore [...] Se però dovesse aver luogo un amaro evento di morte, e qualcuno dovesse assoldare queste lamentatrici – credi nelle mie parole, perché parlo come penso, e chi vorrà adirarsi lo faccia – io per lungo tempo lo escluderò dalla comunità della Chiesa come idolatra [...]

Il modello del comportamento di una madre cristiana durante i funerali di un figlio morto nel fiore degli anni è offerto da Gregorio Nazianzeno nella sua orazione in morte del fratello Cesario:

[...] la sua venerabile e preziosa polvere condotta al riposo fra canti incessanti, trasportata in festiva processione al luogo dei martiri, adornata dalle sante mani dei suoi genitori, onorata dalla madre, che in luogo del cordoglio appariva in vestito di festa in pia adorazione, con saggia rassegnazione frenando le lacrime.⁷

Anche i funerali di Monica, la madre di Agostino, possono valere come un esempio del nuovo costume:

Non ci sembrò conveniente celebrare quella cerimonia funebre con lacrimosi lamenti e con gemiti, poiché così si suole compiangere il destino sventurato dei morenti o addirittura il loro totale annientamento. Ma essa [Monica] non era infelice né affatto morta, come ce ne rendevano testimonianza sicura i suoi costumi e la sua schietta fede [...]⁸

E tuttavia la capacità di espansione di questa nuova concezione della morte appare sin da principio aspramente contrastata. Quando morì Macrina, sorella di Gregorio Nisseno, si salmodiò tutta la notte, come per la vigilia di un martire: e tuttavia nel momento in cui si mise in movimento il corteo funebre si levarono i lamenti tradizionali, che si mescolarono al canto dei salmi.⁹ Soprattutto le plebi rustiche – ma anche le classi popolari dei centri urbani – continuavano a comportarsi di fatto dinanzi alla morte «come gli altri che non hanno speranza». Nel quadro della vasta lotta ingaggiata dal cristianesimo e dalla Chiesa per unificare e plasmare il costume popolare, il conflitto con il lamento funebre acquistò subito un suo rilievo particolare, una sua drammaticità ben definita. Su questo terreno non furono possibili compromessi e aggiustamenti: il tentativo giustiniano di trasformare le lamentatrici in *feminae canonicae et ascetriae* che avrebbero dovuto eseguire inni durante il funerale fu presto abbandonato per le ricadute cui dava luogo.¹⁰ Non restò quindi che la lotta: il canone 22 del terzo sinodo di Toledo (anno 589) prescrive che durante i funerali siano cantati soltanto i salmi, e proibisce rigorosamente il «carme funebre che il volgo suole cantare ai defunti», ammonendo che i vescovi debbono «per quanto possibile» indurre i credenti e «almeno» gli ecclesiastici all'abbandono della pagana costumanza. Questa lotta attraversa i venti secoli di storia cristiana dell'Occidente, variamente specificandosi secondo i luoghi e i tempi, ma sostanzialmente unitaria nelle sue motivazioni ideologiche: noi la possiamo seguire attraverso i sinodi e la legislazione civile.¹¹ Ma il fatto singolare che qui va segnalato, e che forma di per sé un problema,

è la straordinaria lentezza dei suoi successi, malgrado la molteplicità e l'autorevolezza degli interventi e malgrado la disponibilità di quel potente strumento di plasmazione del costume che è costituito dalla capillarità dell'organizzazione ecclesiastica.¹² Appena due secoli fa il lamento funebre sopravviveva ancora nelle campagne di quasi tutta Europa, e anche negli strati sociali più arretrati di molti centri urbani: solo nei secoli decimottavo e decimonono il costume recedette rapidamente, per conservarsi nelle circoscritte aree periferiche odierne, e cioè in alcune regioni della penisola iberica, nell'Italia meridionale e insulare, nell'Europa balcanica e danubiana, nella Polonia, nei paesi baltici, nella Russia settentrionale. Ciò significa che la parte d'Europa che ha perduto definitivamente il lamento è anche quella che per prima fu aperta al sorgere e al diffondersi della moderna civiltà industriale. Questo fatto, che balza agli occhi per chi esamina la carta diacronica di diffusione e di estinzione del lamento funebre europeo, ci induce a tornare al lamento funebre lucano per analizzare i rapporti che lo legano al regime di esistenza che in Lucania impegna ancora largamente il mondo contadino.

Regime tradizionale di esistenza e lamento funebre in Lucania

Per spiegarci l'attuale persistenza del lamento funebre nelle campagne del Materano e del Potentino, la sua impermeabilità millenaria alla plasmazione cristiana, potremmo impiegare l'argomento di Paolo: sono contristati come gli «altri» che non hanno speranza. E potremmo anche ridurre la questione in termini di «ignoranza», e concludere che le contadine di Pisticci o di Incarico, di Colobrarò o di Roccanova non hanno ancora appreso, per «durezza di cervello», ciò che pur dovrebbe essere ormai chiaro come il sole, la vittoria di Cristo sulla morte. D'altra parte, poiché ci troviamo davanti a *stupidæ bestie*,¹³ da duemila anni refrattarie ad assimilarsi su questo punto alla civiltà cristiana, potremmo anche stimar opportuno il ricorso a mezzi repressivi, sul tipo di quelli indicati dai canoni dei sinodi: versino le lamentatrici dieci libbre di cera bianca in espiatione dei loro barbarici clamori (sinodo di Venosa, 1589); sia interdetto l'ingresso in chiesa alle *mulierculæ*, alle donnette, che ancora mantengono il costume del lamento, e sia negata la benedizione del cadavere se su di esso vi siano ciuffi di capelli che la lamentatrice si è strappata nel furore parossistico (sinodo di Potenza, 1606); si proibisca alle lamentatrici di accompagnare il funerale e a maggior ragione di disturbare la solennità del servizio funebre (sinodo di Tursi-Anglona, 1903). Infine, se anche i mezzi repressivi si mostreranno inadeguati, non ci resterà che rassegnarci a una paziente e prudente tolleranza, fingere di non vedere e di non udire le piangenti che il 2 novembre riempiono di clamori i cimiteri lucani, e sopportare che nel bel mezzo del servizio funebre in chiesa si mescoli alle voci canoniche la barbarica melopea del lamento.

Tuttavia il punto di vista dell'ideologia della morte e della polemica culturale che ne discende ci lascia profondamente insoddisfatti. A meno che non si voglia accedere alla teoria del peccato originale o a quella di una sorta di inferiorità naturale delle plebi rustiche del Mezzogiorno, questo clamoroso episodio di «inerzia» culturale continua a formare per noi un problema: un costume arcaico che si mantiene malgrado l'ostilità delle forme egemoniche di vita culturale rivela certamente

un'inerzia, ma che non concerne tanto il costume quanto le stesse forme egemoniche di vita culturale, segnalando un loro difetto di espansione o una loro interna contraddizione. Ciò che nella polemica culturale in atto, nella storia condensa, si manifesta come una resistenza sorda, una passività senza ragione, nella considerazione storiografica si deve convertire in criterio di misurazione dell'ampiezza umanistica e della buona coscienza di quella polemica.

La verità è che il costume del lamento non è semplicemente un'idea sbagliata sulla morte, un errore da correggere con la comunicazione della verità da parte di alcuni chierici illuminati, e non è neanche una superstizione che può essere dissolta da una fervorosa omilia sulla speranza cristiana, o dalle minacce e dai castighi spirituali o temporali. Il costume del lamento fa parte di tutto un certo regime di esistenza, nel quale entra il modo di vita reale, la forma della società e dei suoi rapporti, con tutta la rete delle condizioni storiche relative. Se il lamento funebre persiste ancora in Lucania, ciò significa che nel mondo contadino lucano persistono ancora tracce di un regime arretrato di vita economica e sociale, rispetto al quale l'istituto di lamentare il morto serba ancora una certa omogeneità e assolve ancora la funzione per cui sorse e si mantiene. L'inerzia di questo istituto, la sua straordinaria capacità di resistenza a onta dell'ostilità delle forme egemoniche di vita culturale, è l'inerzia di un regime esistenziale antico: onde per spiegare quella capacità di resistenza non è sufficiente il ricorso alla semplice lotta delle idee, chiusa in se stessa in una sorta di isolamento corporativo, ma si rende necessario il ricorso all'analisi di quegli aspetti più arretrati della vita economica e sociale lucana, con i quali il lamento forma in certa misura organica unità.

La Lucania è dominata da un tipo di economia agricola relativamente arretrata, in cui il mondo contadino vive come schiacciato da un'immane fatica. Se la realtà della persona come centro operativo della storia umana si costruisce e si afferma nella misura in cui l'operare è accompagnato dalla memoria retrospettiva e dalla coscienza prospettica di disporre i comportamenti razionali efficaci per la trasformazione della natura e della società, il regime tradizionale di esistenza del mondo contadino lucano può consentire alla persona soltanto una realtà angusta e precaria. L'accentramento della popolazione in grossi borghi rurali costringe il contadino ad aggiungere al pur duro lavoro dei campi il quotidiano dispendio di energie per raggiungere il luogo del lavoro e per tornare in paese la sera: le distanze percorse sono talora valutabili, fra andata e ritorno, in decine di chilometri, a piedi o col mulo. Lo strapotere delle forze irrazionali della natura, che è condizione caratteristica di ogni economia agricola rudimentale, si carica in Lucania di tutti gli elementi aggiuntivi che son propri della regione: la povertà dei terreni, il regime torrentizio dei fiumi, le frane frequenti, e tutti gli altri aspetti di quello «sfasciume» delle cose che ha suggerito a Carlo Levi l'immagine del «paesaggio lunare». L'estrema dispersione e polverizzazione della piccola proprietà (28213 proprietà con estensione inferiore a mezzo ettaro nella provincia di Matera) conferisce a una parte notevole della popolazione contadina una larga indeterminazione sociale, un'accentuata confusione di rapporti: lo stesso contadino partecipa alla vita produttiva sotto varie figure, e quindi senza coerenza di interessi e di comportamenti, senza unità di situazione obiettiva nel corpo sociale, tranne quella che gli conferisce il comune generico denominatore del disagio o della miseria. Le pesanti forme di fatica e le lunghe segregazioni connesse alla pastorizia

praticata col sistema brado trovano riflesso anche nella letteratura popolare, come in questi poveri versi di un canto raccolto a Roccanova:

Che brutta vita ca mena lu pastore,
ma chiù brutta la mena lu gualanù:
se cocca a sera de càpe a le spine,
a' virtuellu a lato senza pane.

(Che brutta vita che mena il pastore, ma più brutta la mena il gualano: si corica a sera col capo sulle spine, la bisaccia a lato senza pane.) I versi che seguono dischiudono un altro aspetto della servitù contadina lucana, il pesante gravame dell'oppressione sociale:

Vàie lu patrone la matina:
Addò sò li voie, figghie de puttâne?
Addì sera l'abbiaie 'nta ssi pennine,
me pare ca li sente a' li campane.
Pigghia la zappa e va a ranche le spine,
ca era matine te porte lu päne.¹⁴

(Ecco che viene il padrone la mattina: «Dove sono i buoi, figlio di puttana?». «Ieri sera li avviai per questi pendii, mi pare di sentirli dai campanacci.» «Piglia la zappa e va' a tagliare le spine, e domattina ti porterò il pane.») Questo regime di esistenza, dominato dalla precarietà dei beni vitali più immediati e dalla costante esperienza dei ristretti margini di efficacia riserbati all'umano operare, sottopone la vita psichica a una sollecitazione così imponente che non deve stupire il riprodursi relativamente frequente di rischi di miseria psicologica, cioè di alienazione subiettiva come riflesso dell'alienazione obiettiva. Soprattutto nei momenti critici dell'esistenza, la personalità si dissocia, si disgrega, perde l'opportunità di aprirsi a comportamenti razionali retti da determinate categorie operative. Entra in crisi la stessa possibilità di mantenersi come presenza capace di decisione e di scelta, cioè come persona che oltrepassa la situazione data, integrandola e riplasmandola per entro forme di coerenza culturale. Gli stati di sonnambulismo e oniroidi, gli impulsi automatici, le rappresentazioni ossessive, le allucinazioni e la suggestionabilità trovano qui il terreno più adatto di insorgenza. Nulla di meno «mistico» o «misterioso» di questo rischio di miseria psicologica: esso consiste semplicemente nella perdita della stessa possibilità di un comportamento umano, socialmente e culturalmente integrato.

In generale gli episodi di miseria psicologica appaiono frequentemente legati a condizioni particolari di affaticamento fisico o di disagio morale. In modo particolare essi concernono le donne. Il regime tradizionale di esistenza assegna alla contadina lucana una condizione ancor più gravosa di soggezione che le fa sperimentare quotidianamente come il suo operare sia fronteggiato, contraddetto, ridotto, smentito e schiacciato dalle forze irrazionali dominanti. Per quanto non le sia risparmiata la fatica, anche quella più aspra, essa vive in uno stato di continua dipendenza economica e morale, sia da ragazza nel nucleo familiare dei suoi genitori, sia da sposa quando il marito sarà per lei «o trave de la casa», il trave maestro della casa. Essa affronta sotto il segno della buona o della mala sorte i momenti più delicati del suo

destino di donna e di madre, la pubertà, le nozze, la gravidanza, il parto, il puerperio e l'allattamento. E proprio in rapporto a questa sua condizione di dipendenza o di alienazione reale, l'evento luttuoso che la colpisce costituisce per lei l'occasione per eccellenza di manifestazioni di miseria psicologica.¹⁵ La morte di una persona di famiglia risolve di colpo, nella sua imponente carica emozionale, tutto l'arco di una vicenda esistenziale deficitaria. In una vita fatta in larghissima misura di «dipendenza» e di «appoggio», la vecchia madre perde il suo «bastone» e la sua «speranza»; la vedova vede ormai schiantato «il trave maestro della casa» e si sente lasciata «in mezzo a una strada» con «un fascio di figli in boccio»: il destino degli orfani senza la protezione paterna le si configura come una serie di maltrattamenti e di umiliazioni, chi darà loro uno schiaffo e chi un manrovescio, come dice il modulo di un lamento di Gröttle. La vita «pane senza pane», cioè trascorsa col suo uomo nel rosario dei giorni che portarono il pane e di quelli che non lo portarono, le sta ora davanti, dischiudendo il nuovo rosario di giorni ancora più amari, con il loro «destino *lele* [cioè ingrato]», come dice un modulo di Pisticci.

L'imponenza di queste sollecitazioni scatenate dall'evento luttuoso, la fragilità e l'angustia della coscienza prospettica di poter disporre di comportamenti efficaci, e l'eredità di antichi traumi possono determinare il crollo delle ultime barriere della presenza psicologica, e dar luogo alla crisi, cioè alla perdita della stessa capacità di scegliere e di ordinare i contenuti di coscienza secondo forme di coerenza culturale: in luogo della sintesi del comportamento si ha la scarica incontrollata di impulsi, che traspare nei momenti in cui il lamento precipita nel furore autolesionistico, o anche in conati di violenza rivolti verso l'esterno, verso le persone e le cose: ma occorre fare i conti anche con forme di difesa caotica e impulsiva della vitalità, cioè con manifestazioni di erotismo, con scoppi di riso irrefrenabile, col bisogno di mangiare sino alla vera e propria bulimia, e simili. Il lamento funebre come istituto culturale rappresenta una difesa rudimentale, ma organica e nelle condizioni date relativamente efficace, dal rischio di cadere senza compenso nella scarica incontrollata di impulsi o in una sorta di stupore immemore della situazione luttuosa. Il lamento ha la funzione di contenere il processo di disgregazione psicologica, e rappresenta a suo modo un abbozzo di ordine culturale, per entro il quale è possibile il ridischiudersi di comportamenti adeguati, la riconquista delle forme di coerenza culturale. In questo senso il costume di lamentare il morto, per quel che concerne la sua disciplina rituale, ritiene il valore di una tecnica culturale per restaurare, sia pure in modo rudimentale e «miserabile», la storicità umana del comportamento. La tecnica del lamento comporta, innanzi tutto, la destorificazione dell'evento luttuoso: la lamentatrice in azione tende a risolvere la storicità della situazione – l'evento luttuoso come tale e l'espressione del dolore – nella ripetizione di gesti, sequenze verbali, melopee fissati dalla tradizione impersonale del «si piange così». Attraverso questa tecnica spersonalizzante, e quindi attenuatrice della storicità, la lamentatrice diventa quasi un'altra, anonima e come sognante: ma un'altra controllata e controllabile, non già completamente irrelata, come accade invece nel rischio di alienazione totale, nella miseria psicologica senza compenso. La crisi di impulsi distruttivi viene così regolata nelle forme relativamente moderate dei gesti autolesionistici tradizionali, come il graffiarsi le guance, il battersi il capo o le anche, lo strapparsi i capelli o semplicemente lo spettinarsi sciogliendosi le chiome. In altri

termini, la fedeltà culturale a un modo di gesticolazione tradizionale controlla e modera gli impulsi distruttivi. Ma la disciplina di questi impulsi è ottenuta non soltanto riducendoli di numero e di intensità, e risolvendoli in alcune poche forme rituali d'obbligo, ma anche tendendo a circoscrivere nella durata, e a distribuire in momenti privilegiati del tempo, le manifestazioni parossistiche più violente: queste infatti debbono cadere subito dopo il decesso, quando qualcuno nel corso della veglia funebre rende visita di condoglianza, al momento in cui la bara viene portata via, in chiesa, allo scioglimento del corteo, in occasione delle ricorrenze come per esempio la celebrazione del 2 novembre. Altre forme di disciplina sono in connessione alla struttura interna del lamento, che tende a risolvere il disordine delle interiezioni, dei gemiti, degli ululati, dei sospiri e dei singhiozzi nel relativo ordine di ritornelli esclamativi stereotipi (*frate mie; o mamma mea bona bona, o mamma mea; ecc.*), i quali sono iterati a intervalli regolari, cioè alla fine di ogni singolo brano recitativo o di ogni strofa o versetto della melopea: ciò significa che i ritornelli esclamativi, e le ricadute parossistiche cui possono dar luogo, debbono anche cessare secondo una regola, assolvendo in tal modo, nella loro iterazione per quanto possibile controllata, una sostanziale funzione di vincolo moderatore. Infine il lamento tende a distribuire, disperdere e come sparpagliare fra più persone i ritornelli esclamativi con i relativi rischi di recessione parossistica: la protagonista, in generale la parente più prossima del defunto, intona il lamento (essa è, come dice Omero, *l'esarca* del pianto), le altre donne si uniscono coralmemente a lei ogni volta che cade il ritornello esclamativo.

Ma la funzione destorificatrice – e, al tempo stesso, moderatrice – del lamento si compie anche in altri modi. I recitativi o versetti o strofe di cui consta il lamento come «testo letterario» non sono interamente affidati all'improvvisazione, ma si appoggiano saldamente a un certo numero di stereotipie espressive fissate dalla tradizione. Tali stereotipie, che talora si estendono a interi versetti o addirittura a strofe o a gruppi di strofe, formano organica unità con il modulo musicale, riflettendo un numero necessariamente limitato di situazioni tipiche o di tipiche condizioni affettive in cui si viene a trovare chi è colpito da un lutto: sotto questo punto di vista lamentarsi significa semplicemente trovare le stereotipie espressive che meglio si adattano al caso concreto, attingendole dalla memoria culturale del «si piange così».

Per entro questo vasto complesso di guarentigie destorificatrici, di iterazioni impersonalizzanti, di risoluzioni culturali moderatrici, di fedeltà obbligatorie a modelli tradizionali verbali, mimici e melodici, viene ridischiusa la riconquista e la salvaguardia del piano più propriamente personale, cioè la singolarizzazione del dolore. Il lamento funebre lucano non è soltanto esplosione parossistica dominata in stereotipie impersonali, ma anche fedeltà a modelli che, nell'atto di bloccare il caos psichico, riconsentono con ciò stesso il recupero della storicità della situazione e quindi la graduale reintegrazione del piano personale. Appena avvenuto il decesso, prorompe la crisi che rischia continuamente di precipitare verso forme di miseria psicologica senza compenso: poi interviene il sistema delle stereotipie a mettere ordine nel caos. Infine, con l'aiuto del coro, la lamentatrice enuclea dal pianto un tentativo di canto, nel quale comincia a far le sue prove l'onda dei ricordi personali, l'*ethos* delle memorie e degli affetti, sino al risplendere di qualche lume di elementare lirismo. La lamentatrice può ora anche cantare da sola, senza l'aiuto del coro, e ritessere sul rigoroso telaio dei moduli il disegno di un dolore personale che ha

riquadagnato orizzonti umani, anche se limitati e precari.

La miseria psicologica occasionata dall'evento luttuoso non si manifesta soltanto nella scarica di impulsi incontrollati o nello stupore. L'impossibilità di oltrepassare l'evento stesso, di farne contenuto di una coscienza che diviene, può per un verso scatenare il caos degli impulsi, ma, per un altro verso, può polarizzare la presenza nell'immagine del familiare morto. E questa immagine non ricompresa nella sintesi psichica, e divenuta perciò parassitaria, può tornare in modo irrelato alla minima occasione, come idea ossessiva o addirittura con evidenza allucinatoria. Il morto diventa così un *revenant*, uno spettro inquieto che torna, un'anima implacata che disturba i vivi, l'ospite insistente e ostile del sogno e della veglia, colui che spia il favore delle circostanze per operare come estraneità minacciosa. In questa forma l'immagine o l'allucinazione del morto appare completamente sprovvista di tutti quegli elementi più propriamente morali che fanno la forza culturale della «cara memoria» di colui che non è più: in regime di miseria psicologica proprio questo legame morale appare esposto al rischio di essere sospeso. Ora il lamento funebre assolve appunto la funzione di strappare il morto al rischio di diventare un *revenant* e di recuperarlo come «cara memoria».

Purificazione di giugno

Nel cuore della Calabria, al margine del bosco di Santa Maria, non lontano dal paese di Serra, un curioso dispositivo architettonico ricorda san Bruno di Hortenaust, patriarca dell'ordine certosino e fondatore dell'unica Certosa dell'Italia meridionale. Il santo venne da queste parti alla fine del 1000, per dedicarsi a pratiche ascetiche: per esempio dormire nel modo più scomodo che si possa immaginare e immergersi nelle acque gelide di un laghetto. In memoria delle penitenze e delle macerazioni che questo santo di origine tedesca compì sull'appennino calabrese vi è ora una grotta artificiale in cui si vede san Bruno sdraiato con la testa nel palmo della mano e il gomito su un teschio a sua volta appoggiato su una pietra. Sempre in memoria delle pie macerazioni di san Bruno, vi è poi un laghetto, anch'esso artificiale, in cui la statua sta immersa sino alla cintola, in un atteggiamento che vorrebbe essere di preghiera, se il rozzo realismo del mezzo busto affiorante dall'acqua non evocasse piuttosto l'immagine di un bizzarro signore che passeggia vestito in piscina. Gli elementi del complesso, il bosco, la grotta, le acque, si richiamano a precedenti pagani: e sarebbe un problema interessante di storiografia religiosa poter stabilire, ove la documentazione lo consentisse, gli antecedenti pagani e i modi della trasformazione cristiana.

Comunque sia, questo singolare scenario è meta, ogni anno a Pentecoste, di un pellegrinaggio, nel corso del quale hanno luogo guarigioni miracolose. Nella tradizione popolare il santo passa per taumaturgo, e soprattutto come il protettore del prossimo paese di Serra, che fu dal santo salvato nel 1918 dalla «febbre spagnola» e nel 1943 dai tedeschi. A proposito di quest'ultimo miracolo, la gente racconta che al tempo dello sbarco degli Alleati in Calabria un giovane ufficiale tedesco ebbe l'ordine di organizzare un centro di resistenza proprio nei luoghi in cui il suo compatriota aveva novecento anni prima dato vita alla Certosa dopo esemplari penitenze in grotta

e in acqua. Nell'immaginazione popolare, a cui probabilmente non sarà stata estranea la parte meno colta del clero, Bruno di Hortenaust apparve in sogno al giovane ufficiale della Wehrmacht, rammemorandogli la comunanza di razza e l'inopportunità di agire fra tedeschi a quel modo: argomento irresistibile, che indusse l'ufficiale nazista, razzista e mistico e pio, a sgombrare la Certosa e a lasciare in pace il compatriota immerso nelle acque della piscina.

Ma la potenza taumaturgica di san Bruno ha un suo proprio campo elettivo, quello delle guarigioni dalla possessione diabolica. Soprattutto in passato il tranquillo laghetto di cui si è parlato è stato più volte testimone di clamorose scene di possessioni e di esorcismi. Gli ossessi, giunti al lago, se erano veramente ossessi (o «spiritati», come si dice in Calabria) si spogliavano con frenetica rapidità, al punto che i vestiti sembravano strappati dal vento; un parente o un carabiniere erano lì pronti a coprire con un lenzuolo le nudità dello spiritato (o della spiritata), dopo di che avveniva il salto in acqua, e lo spiritato diguazzava nel laghetto santificato da san Bruno e dalle sue penitenze.

Da alcuni anni i casi di possessione si vanno facendo sempre più rari, e il diabolico spogliarello non sembra si compia più: tutto si riduce a un casto pediluvio dei pellegrini, o a un lavaggio delle mani e della faccia nelle acque salutari, a un umettersi il corpo, soprattutto le giunture, sollevando verecondamente di poco le gonne o passando la mano bagnata al di sopra dei vestiti: proprio nulla di sensazionale. Questo mutamento del costume è stato senza dubbio agevolato dalla crescente resistenza del clero ad accogliere per reali i casi di possessione diabolica: gli ossessi che si presentano alla Certosa non trovano ormai l'accoglienza credula d'un tempo, e addirittura qualche certosino non esita a ricorrere a un linguaggio duro per scoraggiare gli spiritati.

La severità con la quale i certosini e il clero secolare di Serra trattano oggi i presunti ossessi potrebbe essere addotta come prova che la Chiesa lotta contro le superstizioni popolari con spirito moderno. In realtà la decadenza del diavolo a Serra san Bruno non deve trarre in inganno, poiché ciò che oggi la Chiesa chiama superstizioni popolari furono alimentate in passato dallo stesso clero, e d'altra parte la polemica attuale non va oltre i limiti consentiti dalla teologia cattolica e dalla necessità di accordarsi, entro questi limiti, con i tempi nuovi. La decadenza del diavolo, in Calabria come altrove, invita pertanto ad alcune considerazioni sul carattere dei tentativi che la Chiesa compie per ambientare il suo magistero nel mondo moderno.

È costante tradizione della Chiesa e del suo magistero che il demonio può, col permesso di Dio, assediare o addirittura occupare un'anima, e può, mediante l'esorcismo, esserne cacciato. Com'è noto, l'esorcistato è uno dei quattro ordini minori e, per quanto riguarda l'esorcismo solenne, la somministrazione di questo sacramentale è dalla teologia cattolica giustificata in linea di principio, anche se in pratica più o meno prudentemente esercitata a seconda dei tempi, dei luoghi e del giudizio dell'esorcista. Nell'epoca dei processi contro le streghe, possessione ed esorcismo, col frequente coronamento del rogo, dilagarono in Europa: bastava allora che qualcuno proclamasse d'essere posseduto dal demonio, o parlasse con voce non propria (la voce dello spirito), e si abbandonasse ad atti e comportamenti perversi e blasfemi in contrasto con la sua personalità ordinaria, perché lo si considerasse come

un posseduto dal demonio e lo si sottoponesse all'esorcismo. La storia della possessione diabolica in Europa annovera episodi clamorosi, come, per esempio, quello delle Orsoline di Loudun, quando non soltanto suor Maria degli Angeli e le altre monache furono preda di Satana, ma anche lo stesso esorcista, il gesuita padre Surin.¹⁶

La nascita della moderna psichiatria segna la crisi della teologia cattolica in fatto di possessione, obbligandola a un faticoso lavoro di rabberciamento per mantenere in piedi i muri maestri di tale teologia e al tempo stesso per attenuare i contrasti troppo evidenti con i risultati della scienza.

Con la nascita della moderna psichiatria le alterazioni che tradizionalmente erano interpretate in sede religiosa come segno di possessione cominciarono l'una dopo l'altra a essere ricondotte sul piano delle alterazioni psichiche da osservare clinicamente e da spiegare con cause naturali. La psichiatria francese, da Charcot in poi, chiarì ampiamente come la delirante persuasione d'essere posseduti da uno spirito, l'organizzarsi dell'inconscio in una seconda personalità in netto conflitto con quella dominante o normale, e il carattere perverso di questa seconda personalità non avessero nulla a che fare col demonio: a poco a poco gli ossessi furono sottratti alle vicende spettacolari delle processioni, delle guarigioni miracolose e degli esorcismi solenni e furono condotti nelle cliniche, o addirittura nelle aule universitarie per illustrare le lezioni dei maestri. La psicoanalisi, penetrando con i suoi strumenti di analisi nel dominio dell'inconscio, finì col togliere alle manifestazioni diaboliche quel carattere misterioso, eccezionale, moralmente perverso e assolutamente incomprensibile che favorì in passato la credenza di una causazione extranaturale da parte del demonio.

Di fronte a questo sviluppo vigoroso della psichiatria moderna, la Chiesa era costretta a tenersi nei limiti delle istruzioni racchiuse in quella sezione del rituale romano che tratta dell'esorcismo solenne degli ossessi. Tali istruzioni, da un punto di vista psichiatrico, fanno parte del folklore, cioè di conoscenze e di tradizioni sorpassate: ogni tentativo di conciliare le manifestazioni folkloriche che vi sono racchiuse con la scienza medica può metter capo soltanto a tentativi goffi e a pasticci di pessimo gusto. Nelle istruzioni si raccomanda d'esaminare i segni della possessione, stando bene attenti a discernere la falsa possessione, che è una malattia psichica, dalla vera possessione, che denuncia l'effettiva intrusione del diavolo. Scartati i segni della falsa possessione, riducibile a semplice malattia, restano, secondo le istruzioni del rituale romano, alcuni segni inequivocabili di possessione diabolica e cioè la manifestazione di una forza fisica sproporzionata all'età e alla condizione del soggetto, la conoscenza di fatti lontani e nascosti, la capacità di parlare e di comprendere lingue straniere sconosciute.

Lasciando da parte il primo criterio di discernimento, che è indeterminato ed equivoco e non discerne un bel nulla, anche il secondo è destituito di valore, perché la moderna parapsicologia ha ormai riconosciuto la possibilità della chiaroveggenza e della telepatia come attitudini naturali, che non hanno nulla a che fare col demonio.

Nei laboratori americani di psicologia la capacità di conoscere «fatti lontani e nascosti» è diventata oggi addirittura oggetto di ricerca sperimentale. Resterebbe la capacità di parlare e di comprendere lingue sconosciute al soggetto, ma, anche qui, una volta tolti i fatti interpretabili come «lettura del pensiero» e come ricordo latente di fatti già appresi una volta e immagazzinati nell'inconscio, e una volta ammesso che

in alcuni casi il meccanismo psichico del fenomeno non è ancora abbastanza chiaro per la scienza, non si comprende come si possa su così fragile base mantenere in piedi il corpulento scomodo ospite che la teologia cattolica chiama Satana.

I cattolici più avveduti hanno compreso come la questione della possessione diabolica fosse uno dei punti vulnerabili del rapporto fra la loro cultura tradizionale e la scienza moderna. Già nel 1938 vide la luce l'opera di P. Joseph de Tonquedec su *Le malattie nervose e mentali e le manifestazioni diaboliche*, e nel 1948 il problema fu ripreso nel volume di *Études Carmélitaines* dedicato appunto a Satana. Uno psichiatra cattolico, il Lhermitte, ha pubblicato nel 1956 un libro dal titolo *Veri e falsi ossessi*, nel quale si conduce innanzi il tentativo disperato d'accordare la possibilità della «vera possessione» con i risultati della moderna psichiatria.¹⁷ Ma questi autori, costretti a muoversi dentro la camicia di Nesso d'una teologia che non può rinunciare alla possibilità della possessione da parte del demonio, hanno potuto soltanto industriarsi di ridurre al minimo l'effettivo verificarsi di questa possibilità, moltiplicando i consigli di prudenza nel giudizio e suggerendo la collaborazione fra psichiatra ed esorcista per meglio definire e trattare i casi più spinosi. A questo sforzo di conciliazione diplomatica fra teologia cattolica e psichiatria moderna corrisponde un intensificato sforzo pratico per ridurre al minimo la somministrazione dell'esorcismo solenne, e per scoraggiare sistematicamente il rinnovarsi, e il perdurare soprattutto in ambiente contadino, di quelle forme tradizionali di possessione che in altri tempi la Chiesa e il suo clero hanno innegabilmente concorso ad alimentare.

In ogni caso questo duplice sforzo, di diplomazia teorica e di sempre più cauto esercizio dell'esorcistato, si svolge nel segno della prudenza e dell'opportunismo, non già nel segno di un'impossibile adesione sincera a quell'umanesimo integrale da cui è sorta la scienza moderna, e quindi anche la scienza psichiatrica. Malgrado ogni apparenza, il diavolo resta sulle «serre» calabresi come altrove, e con il diavolo quel fondo di medievale terrore per vincere il quale non bastano la diplomazia e la prudenza sapientemente esercitate nei limiti d'una concezione della vita e del mondo che resta sostanzialmente ancorata al Medioevo.

Un arcangelo sul Gargano

In un certo senso non sarebbe del tutto errato parlare d'una storia religiosa del promontorio garganico. Secondo quel che attesta lo storico Strabone, su questo promontorio in epoca pagana c'erano ben due «Case sollievo della sofferenza», naturalmente di tipo arcaico: un oracolo di Podalirio, figlio d'Esculapio, con una sorgente minerale, e un oracolo del veggente omerico Calcante, nel quale i malati offrivano il sacrificio d'un montone nero, dormivano poi sul vello della bestia, e dormendo e sognando entravano in rapporto col nume.

Nel quinto secolo dopo Cristo, perdurando sul promontorio questi e altri culti pagani, giunse sul Gargano non già un visitatore apostolico, ma, dati i tempi, l'arcangelo Michele. Vi giunse con i mezzi di allora, spiccando il volo dall'Oriente, varcando il mare e apparendo al vescovo di Siponto (l'attuale Manfredonia), al quale ordinò in sostanza di mettere ordine cristiano nella regione, sottraendola al culto idolatrico delle Case-sollievo dell'epoca. Nacque così il famoso santuario di Monte Sant'Angelo,

la cui fama si sparse per tutta l'Europa medievale e le cui pendici furono percorse, in devoto pellegrinaggio, da imperatori e re.

A una ventina di chilometri da Monte Sant'Angelo c'è San Giovanni Rotondo, un paesino che fino ad alcuni decenni or sono non aveva nessun destino nazionale o internazionale, e che ora, per le note ragioni, ha quasi oscurato la fama dell'antico santuario medievale, attirando a sé se non proprio imperatori e re, almeno il fiore dell'Italia devota e dell'America ricca. Tuttavia è sembrato che nel dilagante prestigio del piccolo paese garganico qualche cosa ricordasse ancora i lontani precedenti pagani del figlio d'Esculapio e del veggente Calcante: perciò l'arcangelo Michele è riapparso sul Gargano, questa volta (dati i tempi) sotto forma d'un visitatore apostolico sopraggiunto per operare «una ripulitina» o «una lubrificazione» (secondo le espressioni che il *Corriere della Sera* attribuisce al visitatore in questione). Mantenendo fede alla tradizione secondo cui nulla accade sul promontorio garganico che non abbia importanza per tutta l'umanità, anche questa seconda apparizione dell'arcangelo sta per avere vastissima fama; e solo perché i tempi sono mutati, ed è ormai esaurita la fecondità del mito antico, il ritorno di san Michele sul Gargano viene oggi figurato nello squallido linguaggio della civiltà industriale («ispezione», «ripulitina», «lubrificazione»), facilmente accessibile ai lettori del «Corriere della Sera».

Del resto, anche in tempi recentissimi il Gargano è stato testimone d'episodi d'inquietudine religiosa di risonanza più o meno vasta. Una timida e devota fanciulla di Rodi Garganico, che si chiamava Rosa, cominciò nel 1941 a esercitare le sue virtù curative, acquistando nome in tutta la regione, e oltre. Unendo poi alla sua pratica di guaritrice anche il dono della profezia, la fanciulla annunciò per la primavera del '42 la sua morte e, al tempo stesso, la fine della Seconda guerra mondiale. L'attesa si fece grande in tutto il promontorio: il giorno del compimento della profezia la gente afflù a Rodi da tutte le parti, e, insieme alla gente, reparti di carabinieri venuti apposta da Foggia per fronteggiare gli eventuali disordini. Ma «santa Rosa» (come la fanciulla veniva chiamata) non morì, la guerra continuò, e la delusione tra i fanatici fu tanta da consigliare d'allontanare la «santa» dal paese, relegandola per qualche tempo nel manicomio di Aversa. Quest'inquietudine religiosa, riflesso d'altre inquietudini conscie e inconscie, si manifestò anche nel singolarissimo episodio di Donato Manduzio e degli «ebrei» di San Nicandro, di cui tanto parlò a suo tempo la stampa, e che vanta già una certa letteratura.¹⁸ Si trattò di povera gente che abbracciò il giudaismo non tanto per il suo carattere rigidamente monoteistico, aniconico e antidolatrato, ma perché attraverso di esso potevano trovare soddisfazione l'esigenza d'un radicale distacco da una realtà ingrata, il senso d'appartenenza a un «popolo eletto», le tendenze visionarie e profetiche, l'attesa del Messia.

Gli «ebrei» di San Nicandro, tutti contadini e illetterati, arrivarono fino a farsi incidere nelle carni il segno di quest'elezione separatrice, e furono circoncesi il 4 agosto 1946 in una cerimonia collettiva, cui fece seguito un'immersione nell'Adriatico, a Torre Maletta. Inizialmente, i convertiti di San Nicandro ignoravano che il popolo ebraico esisteva ancora e appresero con grande stupore e in modo del tutto incidentale che gli ebrei erano ancora sulla faccia della terra. Quando Israele realizzò le sue speranze riguadagnando la Terra promessa, e quando, nel 1948, la guerra fra israeliani e arabi aumentò in Palestina la «fame di uomini», la Terra promessa prese

inaspettatamente per i contadini di San Nicandro la consistenza d'una reale possibilità di «emigrazione». Accadde così che alcuni contadini, cui interessava non il giudaismo, ma l'emigrazione in Palestina, non esitarono a farsi circoncidere, visto che solo così potevano avere la prospettiva di campare la vita.

Ma torniamo ora a San Giovanni Rotondo e alla «ispezione» del visitatore apostolico. I recenti avvenimenti che hanno commosso l'opinione pubblica possono interessare da vari punti di vista, ma qui vorremmo sottolineare il fatto che essi rappresentano un'eloquente testimonianza delle difficoltà in cui la Chiesa s'imbatte nel suo tentativo d'appropriarsi di quanto di più avanzato offrono la tecnica e la scienza moderne senza tuttavia perdere rapporto con le tradizioni soprannaturalistiche che formano la sostanza del suo insegnamento e senza provocare scandali e lacerazioni in seno a quel cattolicesimo popolare che essa stessa in passato ha in parte promosso e in parte tollerato.

Il santuario medievale di Monte Sant'Angelo, con le sue folle di pellegrini imploranti guarigioni miracolose, rappresentava ormai, almeno nella sua specifica funzione terapeutica, qualche cosa di arcaico, di non rispondente ai tempi, e troppo ricordava in alcuni tratti il preesistente culto pagano del figlio d'Esculapio e del veggente Calcante. Fu precisamente la coscienza più o meno oscura di quest'insufficienza a favorire la nascita a San Giovanni Rotondo della «Casa sollievo della sofferenza», concepita e attuata nel modo più moderno e razionale, anzi in una prospettiva americana. Ma, al tempo stesso, l'iniziativa restò in un certo senso impigliata nei più compromessi arcaismi della prospettiva garganica, cioè legata a una serie di rapporti popolari, oracolari, taumaturgici, e alla figura d'un frate che poteva rientrare nel tipo popolare del guaritore e del profeta, e che (salvo la sostanziale ortodossia e la più incisiva personalità) soddisfaceva esigenze che in forma extracanonica avevano trovato espressione in figure come quella della guaritrice Rosa di Rodi o del guaritore e profeta Donato Manduzio di San Nicandro. La «Casa sollievo della sofferenza» nacque ubbidendo alle esigenze della tecnica ospedaliera e della scienza medica più avanzate, ma, al tempo stesso, attraverso il nome e il prestigio di padre Pio, continuò idealmente a partecipare a un ordine radicalmente diverso, cioè alla valutazione soprannaturale delle stimmate, alla virtù delle bende intrise di sangue miracoloso, a una pratica della confessione auricolare che rischiava di ridurre il sacramento cattolico al rapporto magico con un guaritore, ecc. Dietro il nome di Fiorello La Guardia, cui è dedicata la «Casa sollievo», riappariva così l'ombra non facilmente esorcizzabile del figlio d'Esculapio e del veggente Calcante. Né vale che la Chiesa non abbia finora avallato il carattere soprannaturale dei fenomeni che si collegano alla persona del frate, perché di fatto senza l'interpretazione soprannaturalistica di tali fenomeni da parte della devozione privata, e senza i prestigii derivanti dalla possibilità di futuri riconoscimenti ufficiali, la «Casa sollievo» non sarebbe mai sorta. L'interesse della vicenda di San Giovanni Rotondo sta proprio nel fatto che qui sono scoppiate in una forma estrema, e sotto certi aspetti caricaturale, le contraddizioni che travagliano il tentativo attuale d'ammodernamento che la Chiesa persegue in tutti i campi, cercando di risolvere in altrettanti *et-et* gli *aut-aut* in cui la civiltà moderna è attualmente impegnata (critica storica e rivelazione, psicoanalisi e confessione auricolare, democrazia e cattolicesimo, psicopatologia e possessione diabolica, scienza e miracolo, ecc.).

L'arcangelo Michele è riapparso sul Gargano, ma c'è da chiedersi fino a che punto sarà efficace questa sua seconda apparizione sul promontorio. Senza dubbio, gli abusi più vistosi saranno eliminati, e la «ripulitina» e la «lubrificazione» sortiranno esito positivo. Ma resterà pur sempre l'equilibrio e la prudenza di un *et-et* lì dove la civiltà moderna avverte il maturarsi di un *aut-aut* decisivo.

La messe del dolore

Le cerimonie della mietitura che abbiamo avuto occasione di vedere a San Giorgio Lucano appartengono a un tipo ben noto agli studiosi di storia delle religioni: nelle opere del Mannhardt, del Frazer e, più recentemente, del Liungman se ne può trovare il repertorio nel folklore europeo e della fascia mediterranea dell'Africa e dell'Asia. In generale queste cerimonie sono oggi scomparse, poiché, fra l'altro, sono possibili in un quadro di rapporti sociali feudali e semifeudali, e di un'agricoltura cerealicola arretrata, che non conosce l'uso di macchine e che non va al di là dell'aratro, della falce e della trebbiatura animale. Ma veniamo alle cerimonie a cui abbiamo avuto occasione di assistere. Il tema centrale è il mascheramento dell'azione del mietere: i mietitori cioè si comportano come se l'operazione che essi compiono non fosse la mietitura ma una battuta di caccia al capro. Un vecchio contadino fa da capro: due mazzetti di spighe tenuti fra le labbra, una pelle di capro legata alla schiena, i falcetti impugnati all'altezza della testa in modo da dare l'immagine delle corna, occhi sbarrati di animale braccato, e la «maschera» è pronta. Il capro corre a nascondersi nel grano, e solo il capo emerge fra le spighe: i mietitori si dispongono a cerchio, a buona distanza, intorno alla preda, per poi dare inizio alla battuta di caccia.

Al suono della zampogna avanzano falciando il grano, e stringono via via il cerchio, mentre il capro cerca rifugio qua e là nelle messi ancora non mietute. Il vello scuro e i falcetti luccicanti che fanno da corna si muovono velocemente tra le spighe, si occultano per qualche istante nel folto, riprendono la corsa: grida animalesche del capro e dei cacciatori si incrociano sul campo. Si odono frasi come queste: «Non disturbate i cacciatori!»; «Se la piglio quella carogna l'ammazzo!». L'eccitazione è al massimo, l'ira fa diventar pallidi i cacciatori, mentre il cerchio, sempre falciando al suono della zampogna, si stringe inesorabilmente intorno alla preda, per la quale si viene via via riducendo sempre più il margine utile della possibile protezione vegetale. Finalmente non resta come rifugio che l'ultimo covone da mietere: qui il capro è raggiunto, e simbolicamente ucciso col taglio dell'ultimo fascio di spighe.

Il tema del mascheramento della mietitura mediante la raffigurazione di una battuta di caccia ebbe la sua origine nelle civiltà cerealicole del mondo mediterraneo, quando il ciclo dei lavori agricoli aveva il suo epilogo nell'operazione del raccolto di quel bene fondamentale che nelle civiltà cerealicole fu rappresentato appunto dal grano. Con la mietitura l'agricoltore sperimentava nell'ardore dell'estate mediterranea un momento critico particolarmente intenso dell'esistenza individuale e collettiva: mediante il gesto inesorabile della falce messoria, l'agricoltore doveva farsi procuratore di morte delle messi, e dopo la mietitura doveva affrontare il grande vuoto vegetale dei campi spogli e l'incerta prospettiva della nuova messe per l'anno successivo. Si comprende come nelle antiche civiltà cerealicole il momento del

raccolto, e in particolare della mietitura, acquistasse un particolare rilievo culturale: effettivamente in una società di agricoltori cerealicoli l'esperienza della morte, cioè dell'inesorabile passar via di un bene da cui dipende l'esistenza umana, fu vissuta soprattutto sui campi di grano, all'epoca della mietitura. La falce messoria diventò così il simbolo stesso della morte, del che è rimasta traccia in alcune nostre metafore (la falce della morte, la morte che miete le sue vittime, ecc.).¹⁹

In queste società cerealicole il mietere era avvertito come un colpevole uccidere, di cui si portava rimorso e si temeva vendetta: il grano, soprattutto per opera del mietitore, sopportava una violenza estrema, pativa una passione decisiva. Di qui il bisogno di mascherare l'atto del mietere, in modo da eseguirlo con il pretesto di fare qualcosa d'altro, e precisamente di eseguire una battuta di caccia.

Per motivi di protezione psicologica, l'effettivo mietere, che doveva pur aver luogo se si voleva sopravvivere, veniva nascosto alla coscienza come uno snidare qualche animale che correva fra le messi e vi si nascondeva: intanto, mediante la copertura di questa ipocrisia cerimoniale, le spighe cadevano realmente sotto la falce messoria. Gli animali simbolicamente cacciati erano scelti fra quelli dannosi all'agricoltura, com'è appunto il capro che brucando devasta le piante coltivate e reca danno ai campi di messi. In tal modo l'ipocrisia cerimoniale riceveva una nuova complicazione: l'uccisione del capro al termine della caccia (cioè al termine della mietitura col taglio dell'ultimo covone di grano) poteva anche acquistare il significato secondario di un sacrificio di riparazione, quasi che il mietitore dicesse al grano: «Ecco, vedi, io non ti mieto, ma uccido il capro che è solito recarti violenza». Allo stesso quadro di ipocrisia cerimoniale appartiene il pianto rituale eseguito sull'ultimo covone mietuto: si piange la morte del grano secondo il modello del lamento funebre tradizionale.

Cerimonie di struttura analoga s'incontrano in civiltà di cacciatori: solo che il mascheramento non concerne l'uccisione della pianta coltivata, ma dell'animale. Quando gli ostiachi hanno ucciso un orso alla caccia, gli tagliano la testa e l'appendono a un albero, fanno circolo intorno, e le rendono onori divini. Poi corrono accanto al cadavere, lamentandosi così: «Chi ti ha ucciso? Sono stati i russi. Chi ti ha tagliato la testa? Un'accetta russa. Chi ti ha scuoiato? Un coltello fatto da un russo». Non si potrebbe documentare in modo più chiaro la «ipocrisia cerimoniale» di cui abbiamo parlato a proposito delle cerimonie della mietitura a San Giorgio Lucano. L'orso è l'equivalente del grano dal punto di vista dell'importanza economica, e la formula tecnica dell'ipocrisia cerimoniale è «non sono stato io, ma un altro» invece che «non sto facendo questo, ma un'altra cosa». In entrambi i casi si tratta però di un mascheramento della consumazione del bene alimentare fondamentale, e in entrambi i casi è in gioco una tecnica di protezione psicologica per vincere il senso di colpa che accompagna l'esecuzione delle operazioni economiche che sono fondamentali nella data società (uccidere l'orso, mietere il grano).

Nelle società cerealicole l'epoca del raccolto coincide con il periodo della massima occupazione stagionale. È anche l'epoca dell'esaltazione delle energie vitali, quando dopo la trepidante attesa dell'inverno e dell'autunno si fa il bilancio definitivo dell'annata agricola. Durante la mietitura il padrone ha interesse che il lavoro si svolga presto e bene, ed è disposto anche a qualche sacrificio: questa sua calcolata generosità svela di fronte ai mietitori se non proprio una certa debolezza della sua posizione, almeno un aspetto di dipendenza dalla fatica altrui. È una situazione

potenzialmente pericolosa: i mietitori sono riuniti sul campo, nell'ardore dell'estate, e gli antichi risentimenti, le collere represses, le frustrazioni patite, la fatica attuale e il vino copiosamente bevuto possono al più piccolo motivo di contestazione favorire un'improvvisa esplosione d'aggressività, che può dirigersi anche contro il padrone. Per proteggere l'equilibrio sociale minacciato, le società cerealicole utilizzano alcuni dispositivi per impiegare in senso simbolico la carica di aggressività che circola fra i mietitori all'opera. Si tratta di dare parziale soddisfazione a questa carica, e al tempo stesso di avviarla su un piano cerimoniale, dove possa esaurirsi senza recare danno. Nel mondo moderno i contadini e gli operai parlano, in senso realistico, di rivendicazioni, e le esprimono attraverso le armi, non meno realistiche, della lotta sindacale: nelle civiltà cerealicole mancano completamente le condizioni per foggare armi del genere, e pertanto la carica sovversiva è fatta defluire nel simbolismo rituale che non comporta conseguenze realistiche.

Abbiamo assistito a San Giorgio Lucano alla messa in opera di un dispositivo cerimoniale del genere, il cosiddetto «gioco della falce».

Si tratta di una pantomima eseguita alla fine della mietitura del campo di grano: al principio la pantomima rappresenta simbolicamente il mietere, ed è al tempo stesso una lotta fra mietitori eseguita con l'arma della falce. I mietitori avanzano al suono della zampogna, mimando la mietitura: si muovono a ritmo, come se danzassero, oppure si arrestano improvvisamente assumendo qualche atteggiamento determinato; per esempio la destra armata di falce sollevata in alto. Ben presto la pantomima si complica: i mietitori fanno le viste di combattersi fra di loro, variamente raggruppandosi a due o tre, ed eseguendo con la falce varie figure agonistiche. L'eccitazione cresce, finché la carica aggressiva si rivolge al padrone, che è cercato, inseguito e catturato. Ora il padrone deve stare al gioco: è collocato accanto alla «legante», cioè la donna che lega i covoni, e accanto alla «legante» viene posto l'ultimo covone che è stato mietuto.

Intorno al padrone i mietitori eseguono la solita pantomima della mietitura, e quindi con la punta della falce lo spogliano: con un colpo di falce bene aggiustato vola via il grande cappello di paglia, poi la punta della falce sbottona abilmente a uno a uno i bottoni della camicia, e con un altro colpo la camicia vola via; la stessa operazione viene compiuta sui pantaloni, e il signor padrone resta in mutande. Nella coscienza attuale dei protagonisti la pantomima è eseguita per costringere il padrone a offrire il vino ai mietitori, ora che la mietitura è terminata: infatti, a spoliazione avvenuta, vengono fatte circolare sul campo mietuto alcune bottiglie di vino. Ultimo atto, la processione verso la casa colonica. Apre la «legante» che regge sul capo un covone simbolico, seguono i ballerini che avanzano mimando la mietitura al suono della zampogna, e in coda tutti gli altri, compreso il padrone in mutande.

Un tempo, secondo quanto ci hanno riferito gli informatori del luogo, a San Giorgio Lucano la caccia al padrone al termine della mietitura assumeva aspetti drammatici: il padrone fuggiva, e cercava scampo nascondendosi. Se i mietitori non lo trovavano potevano rifarsi catturando altri membri della famiglia padronale per sottoporli allo stesso trattamento. Sino a pochi anni fa il gioco della falce si svolgeva a San Giorgio Lucano non soltanto sui campi ma anche nella piazza del paese: si trattava di una vera e propria pantomima ormai resasi autonoma dall'operazione agricola nel cui quadro era nata. I maggiori proprietari della zona, due o tre in tutto, venivano portati in

piazza e dovevano stare al gioco, e tutto terminava con una grande bevuta di vino. Un bel giorno però la polizia si impressionò di quello spiegamento di falci maneggiate da mietitori ebbri, danzanti intorno ai proprietari in procinto di restare in mutande, e proibì la pantomima per ragioni di ordine pubblico. La polizia non si rendeva conto che, tutto sommato, quella vicenda di sovversione cerimoniale era pur sempre preferibile, da un punto di vista reazionario, alle Camere del Lavoro e ai partiti di sinistra, che abitano i lavoratori a esprimere le loro collere in forme meno simboliche del «gioco della falce».

Non c'è dubbio, infatti, che il gioco della falce, così come lo abbiamo visto a San Giorgio Lucano, rispecchia una struttura e una funzione analoghe a quelle dei Saturnali romani, quando si ripristinava ritualmente la mitica età dell'oro, senza schiavitù e senza proprietà: durante il rito era abolita la distinzione sociale fra servi e liberi, lo schiavo poteva burlarsi del padrone, ubriacarsi e sedere a tavola con lui. Dal punto di vista della sua funzione psicologica e sociale questo ordine di cerimonie cercava di esaurire sul piano mitico-rituale una carica di aggressività sovvertitrice che poteva anche prendere la via molto più pericolosa dell'insurrezione di Spartaco. In fondo il gioco della falce opera in modo analogo: tutto sommato meglio lasciarsi spogliare nel rito che nella realtà, meglio consentire a una violenza cerimoniale, di cui già si sa la regola e il termine con l'offerta del vino, che essere costretti a soddisfare richieste imprevedibili, senza tradizione e misura.

La processione verso la casa colonica, con la «legante» che porta il covone sul capo e i mietitori che al suono della zampogna mimano l'azione del mietere, si richiama a un'altra valenza di queste cerimonie. Per quanto il mietere possa essere mascherato come battuta di caccia al capro, l'incantesimo non è tanto potente da non far riemergere in primo piano l'evento decisivo che ha avuto luogo: dopo la caduta dell'ultimo mannello di spighe il campo si mostra realmente vuoto del sommo bene vegetale, e non si sa se questo vuoto sarà riempito di nuovo, col sopraggiungere della nuova stagione.

Le civiltà cerealicole ignorano la relativa sicurezza che procede dall'esperienza moderna della produzione mediante macchine, cioè di un ciclo produttivo ininterrotto, affidato a dispositivi, le macchine, il cui funzionamento cade interamente sotto il controllo dell'uomo. Nelle civiltà cerealicole ciò che può essere umanamente controllato nella produzione costituisce una sfera molto angusta: al di là di essa si dispiega ciò che dall'uomo non dipende, l'andamento delle stagioni, le malattie delle piante, le epidemie.

Alla produzione in serie della civiltà industriale si contrappone nel modo più netto nelle civiltà cerealicole l'esperienza del lungo vuoto vegetale da attraversare per giungere da un raccolto all'altro, un vuoto punteggiato di imponderabili. Ora per fronteggiare tale prospettiva non giova la tecnica del mascheramento durante la mietitura: ciò che deve essere mascherato è proprio quel vuoto. A questo provvede, in mancanza di soluzioni realistiche, una raffigurazione simbolica della continuità della produzione: l'ultimo covone mietuto viene sottratto al consumo, è portato processionalmente alla casa colonica, ed è conservato sino al nuovo anno, di cui è l'anticipo, il germe, l'essenza, la matrice inesauribile. In questa prospettiva l'ultimo covone diventa «la madre del grano», la «vergine del grano», la «sposa del grano», cioè un'entità mitica che, come tale, non può essere raggiunta da nessuna falce

messoria: sotto la protezione psicologica e sociale di questo simbolo le società cerealicole attraversano il grande vuoto vegetale da raccolto a raccolto.

Quale significato ha il fatto che abbiamo incontrato queste cerimonie a San Giorgio Lucano? La domanda ha la sua importanza, perché non mette conto incontrarsi con l'insignificante, e per di più darne notizia in un articolo. Il Mezzogiorno, diceva Gramsci, è «una grande disgregazione sociale»: alludeva, con questa definizione, alle masse contadine indifferenziate e senza coesione, parte passiva e strumentale del cosiddetto blocco agrario. Non entreremo qui nel merito di questa definizione gramsciana di circa trent'anni or sono, e lasceremo da parte se oggi, dopo un trentennio, tale «disgregazione» risulti di poco o di molto modificata. Ma è certo che, ancora oggi, ha particolare rilievo nella società meridionale una forma di disgregazione alla quale la letteratura meridionalistica ha prestato sempre poca attenzione, e cioè la disgregazione religiosa.

Senza dubbio in qualsiasi società la vita religiosa presenta vari livelli di consapevolezza, differenziandosi in rapporto alle classi sociali, agli ambienti culturali, alle confessioni e alle sette religiose, nonché ai singoli individui. Quando però in una stessa società sono contemporaneamente rintracciabili i depositi alluvionali di religioni storicamente scomparse da millenni, quando questi depositi coesistono con le forme dominanti di vita religiosa, quando la vita religiosa più elevata e consapevole è stentata e ristretta a esigue minoranze isolate, e quando un numero relativamente alto di individui partecipa di fatto a più età culturali lontanissime fra loro e si comporta ora secondo l'una e ora secondo l'altra senza avvertirne la contraddizione, allora si può parlare a buon diritto di una società religiosamente disgregata, in cui la vita religiosa circola poco.

Con altro nome questa disgregazione si chiama anche «folklore religioso». Per il gusto reazionario del pittoresco, il folklore religioso si configura come «ricchezza», tanto che si dice per esempio che la tale o l'altra regione è «ricca» di folklore. In realtà si tratta di miseria, cioè di testimonianze di stagnazioni, di arresti, di insuccessi dell'espansione del processo culturale nelle sue forme superiori e più consapevoli, di guisa che c'è tanto poco da compiacersi di un folklore religioso «ricco» quanto di una persona che va in giro con un vestito a brandelli e pieno di toppe. Il panorama religioso della società meridionale è appunto di questo tipo: vi si ritrova di tutto un poco, in una caotica mescolanza che abbraccia, al di là del cattolicesimo ufficiale, le varie sfumature del cattolicesimo popolare, i diversi compromessi pagano-cattolici, e, infine, i relitti più o meno logori delle civiltà religiose del mondo antico.

Così la processione di Serra San Bruno è un tipico esempio di cattolicesimo popolare, mentre il tarantismo salentino palesa invece un evidente compromesso fra elementi pagani e il culto cattolico di san Paolo.²⁰ Le cerimonie della mietitura rappresentano invece gli ultimi avanzi del livello più antico, quello pagano delle civiltà cerealicole. Il cristianesimo si è limitato a togliere a queste cerimonie il loro impegno religioso di una volta e la loro organica partecipazione a un ordine mitico-rituale sostanzialmente unitario pur nella sua varietà, l'ordine per esempio degli dèi olimpici e dei cosiddetti culti agrari.

Le cerimonie della mietitura valgono ormai come «giochi», sebbene una residua melanconia e un represso furore tradiscano ancor oggi la loro antica origine. Considerate nel loro isolamento folkloristico, queste cerimonie costituiscono una

curiosità pittoresca o un'oziosa stranezza: congiunte con tutti gli altri livelli della vita religiosa e culturale del Mezzogiorno, esse acquistano il significato di documenti per una storia religiosa del Sud che non voglia essere soltanto una «storia di vertice» in atto di trasmettersi da coscienza geniale a coscienza geniale, ma che intenda anche misurare la potenza di espansione del moto culturale e identificare le ragioni di ciò che oggi appare deposito alluvionale, stagnazione, frammento o disgregazione. Nel quadro di questa dimensione sociologica della storia religiosa del Sud anche la «passione del grano» di San Giorgio Lucano trova il suo posto di testimonianza.

Furore Simbolo Valore

Furore in Svezia

La sera di capodanno del 1956 il Kungsgatan, l'arteria principale di Stoccolma, fu invaso da una turba di circa cinquemila adolescenti in furore. Indossavano pesanti giubbe di cuoio sulle quali figuravano emblemi di teschi e misteriose iscrizioni cabalistiche. Per tre ore i giovani tennero la strada, molestando i passanti, rovesciando automobili, frantumando le vetrine dei negozi, erigendo barricate con inferriate e montanti divelti dalla più vicina piazza del mercato. Alcune bande profanarono delle antiche pietre tombali che circondavano una chiesa, e altre ancora dall'alto del ponte che scavalca il Kungsgatan lanciarono sulla strada sacchi di carta imbevuti di benzina in fiamme. Le forze di polizia riuscirono a dominare la situazione solo dopo una feroce lotta corpo a corpo con questi cinquemila adolescenti in furore: e l'infausto capodanno ebbe termine fra l'urlo delle sirene delle autoambulanze e il dibattersi degli arrestati nei cellulari della polizia. Per quanto in proporzioni più modeste episodi del genere non sono nuovi in Svezia: ogni sabato si ripetono al centro di Stoccolma e in altre città svedesi. Si tratta di pure e semplici esplosioni di aggressività, senza premeditazione e senza organizzazione, senza capo e senza scopo. Gli episodi di violenza non insorgono per qualche cosa o contro qualcuno: inesplicabilmente, come per un richiamo misterioso, gruppi di adolescenti e di giovani, dai quindici ai vent'anni, senza conoscersi fra di loro e nulla avendo in comune tranne l'età, formano banda temporanea ed entrano in furore distruttivo. Al più un elemento fisso e in un certo modo tradizionalizzato è dato dal luogo e dal tempo dell'esplosione: per esempio, ogni sabato sera al Kungsgatan o altrove. Quanto al resto, sono il caso e il contagio psichico a deciderlo. Questi ribelli senza causa non si propongono rapina o vendetta nel senso comune di queste parole: sono mossi da un impulso di annientamento delle persone e delle cose, vogliono ridurre in cenere il mondo, far sfoggio della loro potenza di eversione. Nessun legame interpersonale nasce da tali tempestosi assembramenti, da queste orge di furore: le bande temporanee si sciolgono così come si sono formate, senza lasciare traccia di rapporti oltre la scarica distruttiva. Come osserva Eva Freden in *Le Monde* del 5 gennaio 1957, «i visi di questi adolescenti sono chiusi e cattivi: essi non si divertono, ma esplodono all'improvviso in un parossismo di muta frenesia, e ciò che più impressiona nella loro follia è il silenzio». In un piccolo libro dedicato alla Svezia Roger Bastide descrive

l'improvviso agglutinarsi di questi adolescenti, in preda al terrore della solitudine, simili a pinguini che si aggruppano sulla banchisa polare.

L'episodio svedese si presenta in una luce particolarmente sinistra, non soltanto per la sua ampiezza, ma anche perché vi affiora un'angosciata esplosione di puro furore distruttivo. Le motivazioni economiche sono ovviamente inadeguate: questi giovani in furore, appartenenti a diversi ceti sociali, in maggioranza figli di operai e di impiegati, erano essi stessi già occupati per lo più come apprendisti o commessi di magazzino, e non avevano comunque preoccupazioni economiche o incertezze riguardo al loro avvenire. Le spiegazioni sono state cercate perciò in altra direzione, e si è parlato della famosa solitudine svedese e dell'angoscia animale suscitata dalla lunga notte invernale che comincia alle due pomeridiane e ha termine in vago grigiore alle dieci del mattino. Oppure si è fatto appello alla relativa sicurezza e facilità della vita svedese, e alla disponibilità in cui resterebbe la carica di combattività una volta impiegata nella lotta per conquistarsi un posto nella vita. Ma è evidente che, a parte le motivazioni e le determinazioni locali, il fenomeno presenta un aspetto più generale. Gli adolescenti svedesi protagonisti del capodanno di Stoccolma e di altri episodi affini si ricollegano alle bande di *teen-ager*, ai *teddy boys* londinesi, ai vandali del Rock and Roll e ai giovani invasati che appaiono in una sequenza di *Un Re a New York*, dove fra l'altro si vede una gentile signorina riversa al suolo mordere freneticamente una gamba di Charlot. In questa prospettiva più ampia, che tocca il problema della violenza nel mondo moderno, non soltanto psicologia, sociologia e pedagogia, ma anche l'etnologia e la storia delle religioni possono portare un contributo chiarificativo, almeno nella misura in cui queste due ultime scienze acquistino consapevolezza di non essere un ozio accademico, ma un sapere destinato, come ogni sapere vivo e vitale, a concorrere alla soluzione di questioni che concernono l'umanità attuale, il mondo moderno, la società nella quale viviamo e operiamo.

Dal punto di vista dell'etnologia e della storia delle religioni il capodanno di Stoccolma e altri episodi affini perdono il loro carattere più preoccupante di assoluta eccezionalità, e si manifestano come un pericolo che tutte le epoche e tutte le civiltà hanno dovuto fronteggiare con maggiore o minore successo. Questo pericolo è l'angosciato essere afferrati dalla nostalgia del non-umano, è l'impulso a lasciar spegnere il lume della coscienza vigilante e ad annientare quanto, nell'uomo e intorno all'uomo, testimonia a favore dell'umanità e della storia. Appena dopo la Prima guerra mondiale, e in connessione con le esperienze psicologiche ricavate da questa prima grande esplosione di aggressività nel mondo moderno, Freud teorizzò un istinto di morte, sia nel senso di una coazione a ripetere un episodio passato traumatizzante (come accadeva nelle psicosi traumatiche di guerra in cui il malato tendeva a ripetere la scena terrificante che lo aveva traumatizzato), sia nel senso di un impulso di annientamento rivolto verso se stessi, sia infine come vera e propria aggressione verso il mondo esterno. In date situazioni storiche della vita familiare l'inclinazione a distruggere può essere favorita dall'atteggiamento ostile dei genitori, dalla loro morte, da uno svezzamento traumatizzante e dalle varie frustrazioni connesse alla vita sociale: ma le diverse occasioni storiche agiscono come tali solo in quanto il rischio dell'angoscia della storia minaccia dall'interno lo sforzo morale di ogni edificazione culturale.

L'etnologia e la storia delle religioni confermano largamente la tesi secondo cui una delle funzioni fondamentali della civiltà consiste nel controllo e nella risoluzione di ciò che Freud chiamò «istinto di morte», cioè l'abdicazione della persona come centro di decisione e di scelta secondo valori, la tendenza a cancellare dall'esistenza quanto esiste, la cieca tentazione della eversione e del caos, la nostalgia del nulla.

Nelle società arcaiche e nelle civiltà del mondo antico il controllo e la risoluzione culturale dell'impulso distruttivo può essere esemplificato in primo luogo con le feste del capodanno babilonese, nel quale determinati momenti rituali racchiudono palesemente un ritorno al caos delle origini e una sistematica eversione e inversione dei ruoli sociali. Nel capodanno babilonese il rito disfaceva il tempo trascorso nell'anno spirante, cancellava per così dire la storia che si era accumulata, ed esprimeva un regresso all'epoca mitica delle origini, quando il caos dominava e il cosmo non era ancora stato fondato. In rapporto a questo schema tecnico il rito comportava aspetti di distruzione e di annientamento dell'ordine sociale vigente, come l'umiliazione e l'abbassamento della stessa potenza regale, la simbolica trasformazione degli schiavi in padroni, la violenta eliminazione dei mali fisici e morali contratti nel corso dell'anno spirante, e infine l'instaurazione dell'indistinzione originaria del caos. Ma il rito includeva anche l'opposto momento della reintegrazione dell'ordine, e del ripristino dei valori sociali e morali: veniva infatti rappresentata la lotta dell'eroe Marduk contro il mostro marino Tiamat, con la vittoria finale dell'eroe e la fondazione primordiale del cosmo. In tal modo lo schema mitico-rituale del capodanno babilonese consentiva all'impulso di morte di manifestarsi attraverso eversioni e inversioni annientatrici dell'ordine vigente: ma gli impulsi distruttivi non erano fatti valere sul piano realistico, ma su quello simbolico del rito, e soprattutto la vicenda riceveva il suo senso dalla ripetizione del dramma della creazione e della reintegrazione di un ordine nuovo senza macchia, uscito per la prima volta dal caos.

La vita culturale ufficiale consentiva dunque, in questo caso, che l'angoscia della storia e l'impulso di eversione avessero il carattere di manifestazione autorizzata: ma, al tempo stesso, includeva l'angoscia della storia e l'impulso di eversione in un modello mitico-rituale cui spettava la funzione di rigenerare l'esistenza, e che ricostituiva i valori dopo averli distrutti, rinvigorendoli tutti in una nuova fondazione simbolica. La carica eversiva vagante negli animi trovava così non soltanto il suo giorno consentito, ma anche la sua reintegrazione culturale, e non esplodeva più in modo imprevedibile e antisociale, come eversione realistica simile alla follia degli adolescenti di Stoccolma. L'esempio classico e più noto di uno schema tecnico del genere è offerto dai Saturnali romani, che si svolgevano a Roma dal 17 al 23 dicembre, e che nel quadro del ripristino rituale di una mitica età dell'oro consentivano che almeno per pochi giorni fosse abolita la divisione fra liberi e schiavi, e gli schiavi potessero burlarsi dei padroni, e i padroni servissero a tavola gli schiavi, e le stesse supreme magistrature dello Stato venissero affidate a chi nella vita reale era destinato a subirne totalmente il peso, senza godere di nessun diritto riconosciuto. Ancor oggi la mezzanotte della notte di san Silvestro con il pericoloso lancio dalle finestre di quanto di vecchio si ha in casa, e i giorni di carnevale durante i quali «ogni scherzo vale», costituiscono gli ultimi riflessi nella nostra civiltà di un antico sistema religioso, che aveva fra l'altro la funzione di dare orizzonte all'angoscia della storia e di offrire

una risoluzione culturale all'impulso di distruzione.

I sistemi cerimoniali periodici come il capodanno babilonese o i Saturnali romani si fondavano sul presupposto che la carica di aggressività fosse repressa durante il corso dell'anno e si sprigionasse soltanto a una data fissa comune all'intero gruppo sociale, quando tutti potevano riscattare il furore accumulato incanalandolo nell'alveo del rito e del mito. Ma questa saggezza tecnica del *semel in anno licet insanire* non teneva sufficientemente conto del fatto che in qualunque momento dell'anno potevano prodursi catastrofi che disintegravano a tal punto la forza morale della personalità da determinare crisi psichiche in cui si riattivava la reazione distruttiva, e in cui l'impulso al furore e all'annientamento era così prepotente da non tollerare repressioni e dilazioni. Di questa natura era, per esempio, la crisi del cordoglio in occasione di lutti che colpivano singoli individui o gruppi: in rapporto a ciò le società arcaiche e antiche includevano nei rituali funerari sistemi tecnici di risoluzione culturale del furore e della violenza. Il cannibalismo rituale funerario, e le spedizioni di vendetta per uccidere i magici responsabili di una morte, rappresentano un impiego culturalmente regolato della carica di annientamento sprigionata dall'evento luttuoso, per quanto la nostra sensibilità di uomini moderni possa considerare come barbarico sia l'uno che l'altro modo di risoluzione. Ma basterà a questo riguardo ricordare i funerali di Patroclo nel canto xxiii dell'*Iliade*, dove fra i giuochi funebri appaiono alcune prove improntate a una particolare violenza agonistica, come il pugilato, la lotta, il combattimento sino allo spargimento di sangue. Tali prove davano sfogo al furore, ma al tempo stesso lo piegavano alle regole dell'ideale eroico e cavalleresco, e lo aprivano ai valori morali di uno spettacolo dato in onore del defunto.

In una direzione analoga procedono presso le società arcaiche i riti di iniziazione, soprattutto quelli indicati sotto il nome di «riti di pubertà», dove spesso operano appropriati sistemi tecnici per evocare e al tempo stesso dare orizzonte culturale al furore antisociale e antiumano. I kwakiutl nordamericani disponevano di un sistema di società iniziatiche, che operavano d'inverno, quando l'intera società in una successione di pantomime rituali riviveva i miti di origine e di fondazione, e rigenerava in tal modo se stessa e il cosmo. In tale generale movimento di rigenerazione avevano luogo i riti di iniziazione degli adolescenti e dei giovani, che comportavano un periodo di separazione dalla comunità, l'acquisto di spiriti adiutori nella solitudine e nella macerazione, e un ritorno dalla foresta per entrare nella Casa delle Cerimonie, che riproduceva il cosmo e dove una serie di riti ricollocava simbolicamente il giovane iniziato «al centro del mondo». Ora, il corso completo dell'iniziazione, dalla solitudine nella foresta sino ai riti della Casa delle Cerimonie, era caratterizzato dal passaggio da uno stato di possessione e di furore a un nuovo equilibrio psichico, che gli anziani cercavano di ricostituire mediante canti e danze. In dati casi il giovane kwakiutl tornava dal periodo di segregazione come un animale da preda, aggrediva tutti quelli che incontrava, li mordeva e inghiottiva i brandelli di carne umana strappata con i denti (si ricordi la sequenza di *Un Re a New York*); quattro uomini riuscivano a stento ad aver ragione dell'invasato, lo costringevano nella Casa delle Cerimonie dove determinati trattenimenti rituali avevano per meta la fondazione di una nuova personalità integrata.¹ Furore e impulso distruttivo erano dunque, attraverso l'iniziazione, stimolati a esplodere, ma al tempo stesso ricevevano

uno schema mitico e cerimoniale che li trasformava in simboli della possessione da parte di un nume, in visibili testimonianze di una nuova esistenza, e nell'acquisto di un ruolo sociale definito nel quadro di un rinnovamento totale della comunità nel suo complesso.

Questi dati etnologici e storico-religiosi gettano a mio parere una luce particolare sul capodanno di Stoccolma e sui fenomeni analoghi del mondo moderno. Rituali di capodanno, agonismo funerario, iniziazione mostrano come le società arcaiche risolvessero a loro modo un problema di fondo che appartiene alla condizione umana, cioè il rischio che la carica di aggressività risommerga la civiltà nell'indistinto e nel caos, e che l'impulso di annientamento riduca in cenere il mondo in modo ancora più radicale e definitivo della bomba a idrogeno. Il capodanno di Stoccolma è da questo punto di vista la *realtà* psicologica di cui la bomba a idrogeno costituisce l'equivalente sotto forma di *simbolo* materiale. Senza dubbio questa realtà psicologica, o altre forme di disgregazione della vita morale, sono in maggiore o minore misura fenomeni sociali di tutti i tempi: basterebbe ricordare le «crociate di bambini» nel Medioevo, le epidemie di saltatori e danzatori, i convulsionari e i flagellanti, gli anabattisti di Münzer nel secolo XVI, o anche fenomeni del tipo Ghost-Dance Religion, presso i Sioux del secolo decimonono, e il cosiddetto «risveglio» del Paese di Galles nel 1904-1905. Ma il capodanno di Stoccolma accenna a un fenomeno molto più vasto e profondo. È da tempo che una cupa invidia del nulla, una sinistra tentazione da crepuscolo degli dèi dilaga nel mondo moderno come una forza che non trova adeguati modelli di risoluzione culturale, e che non si disciplina in un alveo di deflusso e di arginamento socialmente accettabile e moralmente conciliabile con la coscienza dei valori umani faticosamente conquistata nel corso della millenaria storia d'Occidente.

A parte i riflessi di ciò nella letteratura, nel costume e nel pensiero, la vertigine orchestrata dal congresso di Norimberga durante il Terzo Reich, il neopaganesimo razzista, lo sterminio degli ebrei polacchi e le camere a gas, e infine l'immagine di Hitler morente fra le rovine del palazzo della Cancelleria, denunciano in quale ampia misura qualcosa comincia nel mondo moderno a somigliare al furore cannibalico degli iniziati kwakiutl, con la differenza però che la nostra «Casa delle Cerimonie», cioè le nostre istituzioni sociali, si mostrano impreparate a fondare un'umanità più adulta e responsabile. Il problema è variamente avvertito dagli scrittori moderni. Non a caso uno studioso francese, il De Felice, sotto la suggestione della Germania nazista, scrisse un libro sulle «folle in delirio» e sulle «estasi collettive», nel quale le tecniche delle grandi adunate naziste sono paragonate a quelle che, nel mondo cosiddetto primitivo, trovano il loro impiego nello sciamanismo, nella possessione, e in altri fenomeni di mistica inferiore.

A questo punto si pone assillante la domanda: «Che senso ha tutto questo?». Una delle più comuni risposte è che la vita religiosa tradizionale, con i suoi riti oltremondani, ha perso autorità nel mondo moderno, mentre la democrazia laica, con i suoi ideali mondani, non riesce a colmare il vuoto lasciato dalla religione e a sostituirsi a essa con forme istituzionali di efficacia sociale e psicologica equivalente. Questa risposta può assumere però due significati nettamente opposti. Secondo un dato orientamento culturale l'esigenza oltremondana che si esprime nella vita religiosa appartiene alla natura umana, e la democrazia laica avrebbe il grave torto di lasciare insoddisfatta tale esigenza, suscitando così la nemesi degli istinti. Chi cerca

solo l'umano, lo perde, perché trova invece il sub-umano e l'antiumano; per trovare il mondo, occorre perderlo. Secondo un altro orientamento, che personalmente condivido, il mondo è incamminato verso la democrazia laica e verso il riconoscimento di ideali integralmente mondani: ma per una crisi di crescita il nuovo umanesimo non ha ancora trovato il suo giusto equilibrio. Si è verificata una crisi delle credenze tradizionali, ma gli individui non trovano ancora nella società i modi adatti per partecipare attivamente all'esperienza morale che alimenta la democrazia laica, e per sentirsi protagonisti del suo destino. A una falsa libertà fondata sulla miseria si è creduto troppo spesso contrapporre una democrazia fondata esclusivamente sul benessere, mentre il problema centrale resta la partecipazione a un certo ordine di valori morali, un piano di controllo e di risoluzione culturale della vita istintiva. Senza questa partecipazione e al di fuori di questo piano, c'è sempre il rischio che il capodanno babilonese si converta nel capodanno di Stoccolma.

Magia e occultismo nella Germania di Bonn

Un pomeriggio del giugno 1958 stavo rileggendo nel mio studio certe pagine della *Storia d'Europa* di Benedetto Croce, e la loro serena e razionale prosa andava quasi ricomponendo nel mio animo i pensieri e le confidenti speranze della mia prima lettura, quando il campanello di casa suonò con uno squillo così prolungato da farmi subito pensare a un telegramma in arrivo. Ma, aperta la porta, mi trovai faccia a faccia, invece che col fattorino dei telegrafi, con un vecchio manieroso signore, inconfondibilmente tedesco, il quale con un leggero inchino disse nella sua lingua: «È lei il professor De Martino? Io sono Johann Kruse di Amburgo, direttore dell'Archivio per la lotta contro la moderna stregoneria». Quel nome e la relativa qualifica – *Johann Kruse, der Leiter des Archivs zur Bekämpfung des modernen Hexenwahns* – mi richiamarono confusamente alla memoria un clamoroso processo svoltosi qualche anno prima al tribunale di Braunschweig, e di cui avevo notizia dalla stampa. Per una vaga curiosità etnologica che aveva risvegliato in me questo ricordo e per quel tanto di cortesia che è dovuta a un visitatore straniero, invitai il personaggio ad accomodarsi e a dirmi che cosa desiderasse. Ebbe così inizio una singolare conversazione, che fu il punto di partenza per conoscere alcuni aspetti non irrilevanti del costume della Germania Federale.

Johann Kruse, maestro di una scuola elementare di Amburgo-Altona, aveva consacrato tutta la sua vita alla lotta contro il delirio stregonesco dei nostri tempi, battendosi per interessare medici, criminalisti e autorità statali al problema delle sopravvivenze magiche nel suo paese. Mentre parlava con me, in quel pomeriggio di giugno, Johann Kruse andava copiosamente attingendo da una borsa di cuoio ritagli di giornale, rapporti e documenti: passavano così sotto i miei occhi casi e casi, tutti recentissimi, di streghe perseguitate, di suicidi e di assassini per cause magiche, di animali seviziati e di cadaveri profanati nel corso di pratiche stregonesche. Era – diceva il signor Kruse – uno scandalo, una *Kulturschande* della Germania Federale, l'altra faccia del miracolo tedesco: e nel pronunziare la parola *Kulturschande* la sua voce vibrava di toni profondi, e l'azzurra innocenza dei suoi occhi nordici era come ferita e compromessa da baleni di tremendo furore, non temperati ma resi più

temibili dall'immacolato candore del capo: tanto che non riuscivo ad allontanare da me l'immagine di un'implacabile SS dell'*Aufklärung* armata di lumi e di mitra. Egli era venuto a propormi una sorta di Asse Roma-Berlino per la lotta contro lo scandalo della magia moderna, e andava pianificando nella sua immaginazione i modi di questa alleanza, le mete che avrebbe dovuto raggiungere e le fasi relative di esecuzione.

Appresi intanto dalla sua voce e dai documenti che veniva cavando dall'inesauribile borsa come nell'ultimo dopoguerra la magia e l'occultismo avessero guadagnato favore nella Germania Federale, e come nei tribunali federali si celebrassero in media settanta processi di stregoneria all'anno; venni a sapere come nella piana di Lüneburg il 65% della popolazione credesse ancora nelle streghe, mentre nella regione del Bodensee la percentuale era molto più alta; come, secondo i dati forniti dal *Deutsche Medizinische Informationsdienst*, circa diecimila esorcisti esercitassero in Germania il loro ministero; come, a quanto si leggeva in un rapporto della *Herder-Korrespondenz* del marzo 1957, si potesse acquistare nel 1951 presso la farmacia municipale di HamburgHerburg un preparato magico chiamato «suffumigi contro l'invidia» e come in altre farmacie pubbliche tedesche si vendessero ancora erbe stregonesche che portavano i nomi di «sterco del diavolo», «polvere di streghe», «pietra sanguigna», «pidocchi di elefante», «lardo di cane» e «grasso di uomo». Venni altresì a sapere che a Fleestedt presso Amburgo funzionava regolarmente il laboratorio chimico-farmaceutico Julius Chrometzka, con una sezione speciale dedicata a preparati astrologico-spagirici: dal listino pubblicitario potei leggere come fossero a disposizione della clientela fiori, erbe e droghe come mezzi magico-magnetici di simpatia, suffumigi per ricerche di scienza occulta e per esperimenti metafisici e trascendentali, novità magico-occultistiche per operazioni di magia bianca e per favorire la concentrazione del pensiero in intellettuali e scrittori, specialità occulte per ottenere poteri paranormali di chiaroveggenza, telepatia e precognizione, sfere magiche di cristallo per entrare in *trance*, astralografi per comunicare con l'al di là, e così via. Se poi i clienti avessero desiderato preparati secondo formule di proprio gusto, il Laboratorio era disposto a lavorare su ordinazione, garantendo il più assoluto segreto sulla formula inviata.

La situazione di certi *Länder* era a questo riguardo così preoccupante che, secondo un'informazione di *Die Welt* del 19 maggio 1957, il ministro degli Affari sociali della Bassa Sassonia, signor Rudolph, aveva affidato nel 1956 a sessantanove consigli statali di igiene il compito di investigare sul delirio stregonesco nella regione, col risultato di una raccolta di un centinaio di casi, fra cui figuravano persone incolpate di stregoneria che si erano tolte la vita, bambini e adulti morti per aver ingerito preparati di medicastri, famiglie ridotte in miseria per pagare gli esorcisti e i guaritori. In seguito a questo rapporto furono interessate autorità sanitarie, polizia e giustizia per un razionale intervento, e fu affidato all'Unione Regionale della Salute Pubblica il compito di condurre villaggio per villaggio una *campagna per illuminare i cervelli*, un *Aufklärungsfeldzug*.

A un certo momento la conversazione col signor Kruse toccò l'argomento del famoso processo di Braunschweig, e nuovi fiotti di documenti uscirono dall'inesauribile borsa. Si trattava del capolavoro del nostro personaggio, dell'episodio culminante della sua vita di intrepido militante dell'*Aufklärung*, di una memoranda battaglia in cui era ancora direttamente impegnato. Ma qui conviene lasciare il

racconto della conversazione, necessariamente frammentaria, e ricostruire i fatti in una prospettiva meno legata alla contingenza.²

Subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale, nel vuoto lasciato negli animi dall'ubriacatura nazista e sotto lo stimolo delle distruzioni e della miseria che la guerra aveva portato con sé, ripresero una certa forza sugli animi smarriti le tradizioni magiche e occultistiche. Nel 1949 gli editori Masuch e Schnell di Stoccarda pensarono di andare incontro ai gusti del momento con una nuova edizione degli apocrifi libri sesto e settimo di Mosè, pubblicati per l'ultima volta in Germania nel 1933. Si trattava di un ricettario magico contenente malie d'amore, esorcismi contro le fatture, formule per guarire malattie umane o del bestiame, e simili. Il tenore delle prescrizioni era di questo tipo: «si appenda al collo un dente strappato a un toro vivo, il mal di denti passerà», «si brucino ossa umane di tre diversi cimiteri, se ne versi la cenere in acquavite e se ne beva: la febbre andrà via», «si prendano dei lombrichi, si uccidano in un bicchiere, lasciandoli macerare fin quando non formeranno una massa fluente, l'olio di vermi: poi si frizionino gli occhi col preparato». Non è qui il caso di soffermarsi sulla storia delle edizioni dei libri apocrifi in questione,³ e sulle quistioni relative alla tradizione di Mosè mago: qui basterà sottolineare che l'edizione del 1949 non aveva carattere di edizione critica destinata agli studiosi di tradizioni popolari o di storia della cultura, ma si presentava semplicemente come un'operazione commerciale condotta senza il più piccolo scrupolo e che intendeva sfruttare, in un periodo di smarrimento morale, la credulità del pubblico più sprovveduto o la vaghezza di sensazioni morbose di intellettuali decadenti. Fu stampata in novemila copie, con un frontespizio cinquecentesco che recava la data del 1522, anno della presunta scoperta del testo originario: e tutto abilmente concorreva a ingenerare nel lettore ingenuo – o desideroso di esserlo per troppa malizia – la persuasione che i libri risalissero davvero a Mosè. L'edizione, messa in circolazione al prezzo di marchi 10,50, si esaurì in un anno: seguì la seconda edizione nel 1950, e un'edizione di lusso in carta a mano e rilegatura in cuoio, al prezzo di 83 marchi, e un'altra in cuoio più pregiato, al prezzo di 111 marchi. Insomma la Bibbia magica di Mosè si avviava a diventare «il bestseller nazionale della Repubblica Federale tedesca», secondo l'espressione usata dalla *Badisene Zeitung* qualche anno più tardi. Intanto nei processi di stregoneria si poteva notare come spesso questa Bibbia magica entrasse in modo più o meno indiretto, e che la nuova edizione sembrava aver alimentato, nelle particolari disposizioni dello spirito pubblico del secondo dopoguerra, le pratiche di stregoneria. A questo punto Johann Kruse credette giunta la sua ora, e nel 1953 denunciò gli editori per truffa, concorrenza sleale, incitamento ad azioni delittuose, contravvenzione alle leggi contro la lotta per le malattie veneree. La causa fu persa in tutte e tre le istanze, ma poiché, nel frattempo, la stampa si era impadronita dell'argomento, un altro processo ebbe luogo nel 1956, che si risolse con una sentenza comminante l'interdizione della diffusione del libro, il sequestro delle copie ancora in commercio, e diecimila marchi di ammenda agli editori. L'appello degli editori al *Landgericht* di Braunschweig ebbe luogo nel settembre del 1957, e questa volta la sentenza fu di assoluzione, ma successivamente lo *Strafsenat* dell'*Oberlandgericht* di Braunschweig cassò il giudizio assolutorio e rinviò la causa per un ulteriore dibattito al tribunale del *Land*. Non mi giungono altre notizie sulla definizione di questa vicenda giudiziaria: ma per il momento basterà esaminare come si giunse nel 1957 alla

sentenza del *Landgericht* di Braunschweig.

Fra i periti chiamati a esprimere il loro parere sulla questione dominava la figura del professor Will Erich Peuckert, ordinario di etnologia dell'Università di Gottinga, autore fra l'altro di una storia della magia dal titolo *Pansophia* e di un'opera sui culti segreti, *Geheimkulte*.⁴ È opportuno soffermarci su questo personaggio, che rappresenta in certo senso la riduzione all'assurdo dell'irrazionalismo etnologizzante e una delle più scoperte collisioni dell'etnologia tedesca con un orientamento essenzialmente nazista dei gusti politici. Nella sua opera *Pansophia*, che ha l'apparenza di uno studio sulla magia dei secoli quindicesimo e sedicesimo, egli saluta la magia come verità, come la più alta forma di filosofia: e questo potrebbe bastare per valutare i suoi titoli di «storico» della magia. Ma la sua figura è ancora più ambigua e obliqua, come risulta dall'altra sua opera sui culti segreti. L'argomento è costituito dalla *segretezza* del culto, quale che sia il luogo e il tempo in cui l'azione culturale vincolata dal segreto si svolge: in questa prospettiva non fa differenza che si tratti di un tempio dell'antichità o di uno spiazzo alla maniera dei primitivi, di una gilda medievale o del laboratorio di un alchimista, delle solitudini silvane verso cui fuggivano le menadi greche o della famosa birreria di Monaco che tenne a battesimo il movimento nazista. Società segrete dell'Africa Nera, Tesmoforie e Ku Klux Klan, Rosacroce e quinta colonna comunista hanno in comune la tendenza dei gruppi umani a separarsi dal mondo, a nascondersi nelle tenebre, a impegnarsi in un'azione segreta: insomma «*Hitler in uns*», sotto la specie della categoria universale della trama occulta, della volontà di tenebre e di segreto. Su questo bel fondamento non è certo possibile scrivere un'opera scientifica: e noi non perderemo il tempo a seguire l'autore nel suo bacchico vagare per la selva di fenomeni culturali disparatissimi, vagare che si protrae per ben seicento pagine e passa del suo volume. Ma se non è possibile su tale fondamento scrivere un libro scientifico, è certamente possibile fornire involontariamente un istruttivo documento di costume morale e mentale, del resto non isolato tra i professori tedeschi di oggi e di ieri. Un particolare interesse presentano da questo punto di vista le «considerazioni finali» del libro. Vi si legge un passo come questo:

Il fondamentale comportamento sociale e psichico del popolo tedesco, come dei popoli nordici, è caratterizzato dall'accentuazione dell'elemento maschile; in questo essi si distinguono dal comportamento dei popoli mediterranei, e forse anche da quelli slavi, i quali ultimi sembrano mettere l'accento sulla comunanza dei due sessi, sul loro stare insieme e accanto, come mostrano la *Zadruga* e il *Mir* che ignorano le differenze sociali fra uomo e donna. Nel corso della mia opera ho mostrato come per i tedeschi le virtù maschili vengano in prima linea. Si ha buone ragioni per ritenere che l'azione comunista nell'Europa centrale abbia attivato le forze di difesa accentuatamente maschili. Chi guarda con occhi aperti quanto avviene nella vita politica nota come questo orientamento sia venuto prendendo sempre nuove forme, dalle terribili *Freikorps-Kämpfen* degli anni '20 alle formazioni militari borghesi degli elmi di acciaio e al *Reichsbanner* del 1930, sino a giungere alle formazioni hitleriane che poi, nel 1933-45, divennero inerti strumenti in mani omicide: questo stesso orientamento torna ai nostri giorni a farsi breccia inconsciamente [...]⁵

Che il lettore non si lasci trarre in inganno dalle apparenti deprecazioni racchiuse in queste ultime parole: in realtà le vociferazioni dell'autore sul «comportamento

fondamentale» del popolo tedesco racchiudono in germe, sul piano politico, quanto l'autore fa le mostre di deprecare. L'autore è un razzista: e soltanto per ipocrisia professorale o per accademico pudore versa una lacrima sulle formazioni hitleriane «diventate» strumenti inerti in mani omicide. Ma fino a qual punto l'autore, che ha vissuto l'esperienza hitleriana e ha partecipato alla campagna di Russia, non ha appreso proprio nulla dagli eventi – salvo il posticcio e temporaneo pudore che si è detto – è testimoniato da altri passi di queste esemplari «considerazioni finali» del suo libro. A conferma delle non sradicabili virtù maschili del popolo tedesco, il nostro professore cita un episodio di cui fu testimone e che effettivamente è molto indicativo, sebbene in un senso completamente diverso da quello che il nostro professore crede. Nel 1951 ebbe luogo una riunione di studenti dell'Università di Gottinga per discutere il problema della rimilitarizzazione e della «difesa» della Germania Federale, e nel corso della discussione – per palese sonnecchiamento delle virtù maschili – si andava delineando una forte percentuale che inclinava alla negativa. A un certo momento si levò in piedi una studentessa che apostrofò i sonnecchianti gridando: «Ma quando giungeranno qui i bolscevichi, e le cose andranno come nel '45 in Germania Orientale, vi limiterete a stare a guardare come saremo violentate noi ragazze?». Bastò il severo richiamo di questa ragazza – commenta con soddisfazione il nostro caro professore⁶ – «per evocare le energie e le virtù specificamente maschili» fino a quel momento sonnecchianti nell'animo degli studenti, e tutta l'assemblea come un sol uomo si levò acclamando alla rimilitarizzazione e alla «difesa». Ma il discorso dell'etnologo prosegue e diventa sempre più scoperto. Se si vuol far giustizia del bolscevismo occorre attivare nell'Europa centrale un comportamento maschile: solo così si colpisce nel cuore il comportamento slavo, che maschile non è. Tuttavia, avverte il professor Peuckert, il «comportamento fondamentalmente maschile è per così dire un concetto, e nel mondo reale esso appare in forme che si trovano o nella vita contadina o in quella borghese o in altro». E allora, nell'attuale congiuntura del mondo e della Germania, scartata la possibilità di tornare alla «maschilità» di tipo culturale contadino, non restano che due vie: o ci si volge alla «maschilità» di tipo borghese, oppure si «mascolinizza» il socialismo, dandogli una base nazionale congeniale alle virtù tedesche – in ultima istanza una nuova edizione, corretta, del nazionalsocialismo. Naturalmente il professor Peuckert non pronunzia la parola, ma da buon «occultista» tiene celato il suo pensiero e cerca di dare al lettore l'impressione di procedere cautamente per ipotesi e per delimitazioni scientifiche di possibilità. Dopo aver accennato al *quid maius* come a qualche cosa di simile «forse» al titoismo jugoslavo, prospetta anche una terza forma, non borghese e non comunista, lasciando nel vago di che si tratti: ma se fa finta di non raccapazzarsi, e di affannarsi a cercare, egli in fondo al suo cuore ha già trovato, e l'Europa conosce fin troppo il suo tesoro nascosto.⁷

Ma torniamo al processo celebrato a Braunschweig nel 1957, dove si scontrarono il maestro elementare Johann Kruse, SS dell'*Aufklärung*, e l'etnologo Will Erich Peuckert, SS dell'occulto e del segreto. Nessuno si stupirà, dopo quanto si è detto, che il parere dell'etnologo fosse favorevole agli editori di Stoccarda. Sostenne il professor Peuckert che gli apocrifi di Mosè erano null'altro che un libro popolare, un patrimonio culturale sommerso, una raccolta di ricette magiche che risaliva alla prima fioritura

delle scienze naturali tedesche. Alcune sostanze vegetali impiegate nelle prescrizioni magiche di quei libri – camomilla, ginepro, nasturzio, ecc. – sono ancor oggi ammesse dalla medicina scientifica, e il nostro atteggiamento verso questi mezzi popolari doveva ispirarsi almeno a sentimenti di tolleranza verso il patrimonio culturale dei nostri padri. Inoltre la medicina popolare conosce segreti che la medicina moderna ignora, e che in un secondo tempo possono diventare nuove scoperte della scienza medica. Quanto alla presunzione che l'edizione degli editori di Stoccarda avesse ravvivato la superstizione in Germania, Peuckert ribatteva che tutti gli uomini hanno le loro superstizioni, come mostrano le mascotte nelle automobili, il terrore per il numero 13 e simili; non c'era proprio bisogno di leggere i libri di Mosè per diventare superstiziosi. Del resto – disse a un certo punto il professore – se fosse possibile bandire l'irrazionalità della magia, la credenza nella stregoneria avrebbe avuto termine con Cartesio. Infine, ultimo colpo della batteria di fuochi, l'etnologo fece appello alla sua scienza, l'etnologia, dalla quale aveva appreso che non esiste verità assoluta; infatti per i primitivi il tuono è la voce del nume, per noi è una scarica elettrica, ed entrambe le affermazioni sono giuste in rapporto alle rispettive concezioni del mondo. Si combatte tanto per la verità: «Ma che cosa è poi la verità?» chiese il professore, probabilmente senza rendersi conto che ripeteva esattamente il famoso scettico interrogativo di Pilato davanti a Cristo proclamante di essere venuto in questo mondo per rendere testimonianza alla verità.

Eppure la civiltà occidentale fu fondata dalla scelta di Cristo, mentre la domanda di Pilato segnò soltanto la fine del mondo antico.

Dopo il professor Peuckert intervennero come periti due professori di medicina legale, i signori Prokop e Jungmichel, entrambi sostenendo, in appoggio alla denuncia di Kruse, la pericolosità dei libri apocrifi di Mosè. Il professor Prokop dichiarò che dallo spoglio di cinquantasei processi di stregoneria svoltisi nella Germania Federale nel secondo dopoguerra risultava come gli apocrifi in questione comparissero spesso a vario titolo nelle singole vicende. A un certo punto il perito ammonì: «Non viviamo certo in un'epoca illuminata: la superstizione è diffusa nelle istanze più alte». E ricordò che la Pizia di Bonn, una zingara che viveva nell'Eifelgebirge, e che si chiamava Buchela, era consultata anche da uomini politici in vista della Germania Federale. L'avvocato difensore degli editori di Stoccarda aveva detto, a discolpa dei suoi clienti, che anche Churchill e Roosevelt erano «spiritualisti» e che il primo ministro canadese Mackenzie-King soleva mettersi in rapporto con l'al di là prima di prendere le sue decisioni politiche più importanti: il professor Prokop ne trasse argomento per lamentare quanto profonde fossero in Occidente le radici della superstizione, e per ribadire la pericolosità dei libri apocrifi di Mosè. A questo punto occorre sapere che il professor Prokop proveniva dalla Germania Orientale, che Braunschweig è a poche decine di chilometri dal confine con l'Est, e che la circolazione dei libri di Mosè era stata interdetta dalle autorità comuniste. In queste circostanze fu facile all'avvocato difensore degli editori di Stoccarda ricorrere a un argomento decisivo per risvegliare le «sopite virtù maschili» dei giudici del tribunale di Braunschweig: era fin troppo chiaro, infatti, che si trattava di un diabolico intrigo tramato oltre la cortina di ferro per screditare la Germania Federale e i valori democratici della libertà di stampa e della libertà di religione, valori di cui Bonn era salda tutrice per conto dell'Occidente. Così la causa minacciò di assumere

un'inaspettata dimensione politica e di trasformarsi in un urto di *Weltanschauungen* nel quale l'Occidente stesso, e la sua naturale sentinella verso est, la Germania Federale, erano coinvolti. Eppure quest'urto, nella forma assunta durante il processo di Braunschweig, non ha nulla di autentico e rivela una situazione che lascia molto perplessi. Senza dubbio la legislazione di un paese moderno deve impedire che avventurieri senza scrupoli attentino attraverso l'editoria all'integrità morale della società. Ma il punto è un altro. Noi avvertiamo che nel processo di Braunschweig una stessa malsana atmosfera avvolge accusatori, accusati, periti, avvocati e giudici, riflettendo una crisi ampia e profonda della cultura e della società. Non soltanto non sapremmo parteggiare per Peuckert, ma nemmeno potremmo, senza cadere nel ridicolo, sposare la causa di Kruse: dappertutto ci imbattiamo nell'eccessivo, nell'abnorme, nel moralmente sospetto, in un torbidume arcaicizzante che trascina con sé e contamina gli stessi difensori della ragione, conferendo al loro discorso un'intonazione che suona falsa. D'altra parte un personaggio come quello di Peuckert non rappresenta unicamente se stesso, ma individua, sia pure in forma estrema, un certo orientamento dell'etnologia da Frobenius in poi e più ancora una temperie irrazionalistica diffusa in una parte non irrilevante della cultura tedesca. Una volta Croce contrappose alla follia nazista «la Germania che abbiamo amato»: tuttavia anche la Germania che *non* amiamo forma problema, e sarebbe troppo pericoloso ignorarla, dato che, dalla lettura della serena prosa della *Storia d'Europa*, lo squillo del campanello di casa ci può da un momento all'altro strappare.

Simbolismo sovietico

Verso la fine del '59 A. Usakovskij, operaio della fabbrica d'automobili Lichaciov di Mosca, inviò alle *Izvestia* una lettera che portava lo strano titolo: «Occorrono cerimonie sovietiche». Eccone il testo:

Forse alcuni lettori delle «Izvestia», letto il titolo della mia lettera, si stringeranno nelle spalle con aria perplessa. «Cerimonie»: ecco un termine che sa di antiquato. Io li prego di non affrettarsi troppo a trarre le loro conclusioni. Nella vita di ogni uomo vi sono giorni, avvenimenti, date, pieni di particolare significato, come la maggiore età, il matrimonio, la nascita d'un figlio. Giorni e avvenimenti consimili esistono anche nella vita d'una città, di una regione, d'un intero popolo e, infine, di tutta l'umanità. Gli uomini hanno la tendenza naturale a contraddistinguere tali avvenimenti per mezzo d'un rituale solenne, diverso per ogni singolo caso, al fine di sottolinearne l'importanza e di conservarne il ricordo per tutta la vita. Così, a mio parere, nascono le usanze, le tradizioni, i riti. La religione, che usa in generale utilizzare ai propri fini le tendenze naturali dell'uomo, anche qui non si è lasciata sfuggire l'occasione: ha preso i riti nelle proprie mani, dando loro un'intonazione mistica, religiosa. Ma io mi guarderei bene dall'annoverare fra i credenti tutti coloro che adempiono a questi o a quei riti religiosi. Mi sembra che anche adesso molti di coloro che si sposano in chiesa, o battezzano i figli, lo facciano non perché credono in Dio, ma perché piace loro il rituale di per se stesso, con la sua solennità e magnificenza. Non vorrei essere frainteso: una persona cosciente, dotata di principi, non farà compromessi con le proprie convinzioni per nessuna solennità o magnificenza. Ma non sarebbe tempo di pensare che in questa tendenza al rituale

non c'è nulla di cattivo? Al contrario è cosa molto notevole, e del tutto plausibile, che un uomo tenda a sottolineare in maniera bella, solenne, elevata un grande avvenimento della propria vita o di quella del proprio paese. Qualunque cosa vogliano dire certi moralisti troppo rigidi, i riti, le usanze vivono nel popolo.

Non solo, ma il popolo crea continuamente i suoi riti, modificandone la forma e il contenuto. Tuttavia spesso la vecchia forma ostacola il nuovo contenuto: basti osservare, per convincersene, il rito nuziale ancora in vita in molti nostri villaggi. Noi, esponenti della vecchia generazione, ricordiamo che subito dopo la rivoluzione non mancarono tentativi di creare riti popolari sovietici. Questi tentativi avevano origine dal basso, dal cuore del popolo. Si celebravano «matrimoni rossi», si festeggiavano le «ottobrate». Come mai allora questi riti non hanno attecchito, non hanno avuto diffusione? Io credo che ciò dipendesse dal fatto che erano tempi duri, incandescenti e caotici. Ma questi tentativi non cessarono. Anche ai nostri giorni si celebrano matrimoni komsomoliani: in ogni caso, ciascuno li celebra alla propria maniera, e, diciamolo apertamente, in maniera non sempre riuscita. Fra l'altro, i nostri amici cecoslovacchi hanno, per le nozze, un rituale, riconosciuto dalle autorità popolari, quanto mai meditato, solenne, austero. Vi partecipa lo stesso presidente della «scelta popolare», come vengono chiamati i soviet in Cecoslovacchia. E proprio lui, nell'edificio municipale, al suono della banda, infila gli anelli agli sposi, rivolgendo loro un discorso paterno e augurale. Io non propongo di copiare questa cerimonia, ma sono certo che il nostro popolo accetterà e appoggerà un analogo rituale per le nozze sovietiche, austero, solenne, che valga a consacrare e rafforzare la creazione di una nuova famiglia, saldo nucleo della società sovietica. Naturalmente, nella nostra Unione Sovietica plurinazionale, in ciascuna repubblica le caratteristiche e le tradizioni nazionali daranno alla cerimonia un proprio carattere. Nelle nostre repubbliche del Baltico s'è affermata la buona usanza di festeggiare con un rito solenne la maggiore età d'un individuo. Non so quale sia il momento migliore per questa celebrazione, se quando il giovane o la giovinetta compiono i diciott'anni e diventano cittadini con pieni diritti o se in altra occasione, ma penso che l'ingresso nella maggiore età debba seguire una sua propria norma festiva. Mi pare che anche le feste popolari dovrebbero essere caratterizzate da una certa solennità: per esempio il 7 novembre, giorno della nascita del nostro Stato, del nostro regime. Noi diciamo che esso è nato al rombo dei cannoni dell'Aurora, che annunciava al mondo l'inizio d'una nuova era della storia umana. Perché dunque non dovremmo ricordare ogni anno, nella notte fra il 6 e il 7 novembre, quell'ora, quel decisivo momento, con bei fuochi d'artificio, in tutte le città, in tutti i villaggi del paese sovietico, con dei falò festosi a ricordo di quei falò presso i quali si scaldavano le guardie rosse prima di andare all'attacco del Palazzo d'Inverno?

E in che modo interessante e lieto si potrebbero celebrare le nostre feste del lavoro: le giornate dei minatori, dei ferrovieri, degli edili! Anche qui è necessario che nascano rituali e usanze caratteristiche, rispondenti alle tecniche particolari di ciascun reparto di lavoratori. Per esempio, nella giornata degli edili si potrebbero, in un'atmosfera solenne e seguendo un rituale particolare, porre le fondamenta di nuovi edifici, consegnare le chiavi degli appartamenti ai nuovi inquilini, dare il via a gare d'emulazione per il rapido montaggio delle case prefabbricate, e simili. Premetto una volta ancora che non insisto su nessuna delle mie proposte: i riti, le tradizioni, non si possono inventare e creare per opera d'una sola persona. Occorre pensarci collettivamente, scegliendo e appoggiando tutto il meglio di quanto il

popolo crea. Perciò io propongo di cominciare da una discussione sui riti che ci sono necessari e ciascuno dovrebbe dire come se li immagina. Da questa discussione potrebbero nascere le basi dei riti popolari sovietici.

Una nota redazionale che accompagnava la lettera dell'operaio Usakovskij riteneva la proposta meritevole d'attenzione e di appoggio e metteva a disposizione dei lettori le colonne del giornale per la prosecuzione del dibattito. La redazione anzi bandiva addirittura un vero e proprio concorso a premi «per le migliori proposte e descrizioni di cerimonie», invitando tutti i cittadini a far parte della giuria. Il dibattito si protrasse per mesi e il numero delle lettere pervenute e delle risposte pubblicate testimonia l'interesse col quale il pubblico accolse l'invito.

In generale, la grande maggioranza dei lettori, dai punti più lontani dell'Unione, si dichiarò d'accordo con l'operaio Usakovskij. Un Ivan Zamkovskij, macchinista della torre idraulica della stazione di Simferopoli, sottolineava la necessità che la nascita, il matrimonio e il conseguimento della maturità lavorativa avessero le loro feste, i loro cerimoniali, radicati nelle tradizioni popolari.

A. Filiuscin, un lettore della regione di Tuia nel Don Superiore, non esita ad ammonire: «Se si leveranno voci irose di bigotti e di burocrati i quali si sforzeranno di frenare l'iniziativa del saggio uomo russo Usakovskij, non date loro retta! Portate la questione sino in fondo, non abbiate timore delle difficoltà, anche se vi appariranno insuperabili!». Anche Filiuscin riconosce che è del tutto inutile «inventare» i nuovi cerimoniali, e che si tratta piuttosto di prendere coscienza dei simbolismi già in atto, e di diffonderli e di farli circolare con l'aiuto di riviste, del cinema, della radio e della televisione.

Un cittadino degli Urali, il maggiore I. Fomin, parla d'un documento conservato nel museo etnografico di Serov, relativo al cerimoniale dell'attribuzione del nome alla neonata dell'operaio metallurgico Gorskov, nel lontano 1923. L'attribuzione fu fatta con la seguente formula: «[...] Noi ti imponiamo non la croce, non l'acqua, non l'esorcismo, retaggi di schiavitù e d'ignoranza, ma la nostra bandiera rossa della lotta e del lavoro, sfioracchiata dalle pallottole, lacerata dalle baionette. Ai genitori della neonata ordiniamo: d'educare la figlia affinché diventi una combattente devota alla causa della liberazione dei lavoratori di tutto il mondo, una combattente nel campo della scienza e del lavoro, nemica dell'oscurantismo e dell'ignoranza, affinché difenda accanitamente il potere sovietico. Al padrino della neonata, compagno Klekovkin, vecchia aquila rivoluzionaria, ordiniamo: d'aiutare nel limite delle sue forze i genitori nel lavoro educativo e nelle cure che devono essere dedicate a quest'eredità della nostra causa comune».

Seguiva un indirizzo degli operai di Serov alla neonata: «Ti salutiamo con gioia, e salutiamo in te il magnifico futuro per il quale abbiamo sacrificato centinaia di migliaia di vite e per il quale siamo pronti a morire. Quando il tuo intelletto sarà più maturo, leggi queste righe, medita queste idee, prendi il tuo posto nei ranghi dei combattenti, distruggi gli ultimi avanzi della schiavitù e della sofferenza che hanno afflitto per secoli l'umanità».

Molti parlano nelle loro lettere della comparsa, nelle campagne, di feste del raccolto, di feste in onore del primo grano, e propongono che la festa del primo maggio, in quanto festa della primavera, dovrebbe essere celebrata anche nei campi, in mezzo alla natura, nei luoghi dove venivano celebrate le prime *maievke*

rivoluzionarie. Ma uno dei temi ricorrenti di queste lettere è il matrimonio.

In un articolo redazionale si legge: «È impossibile elencare tutti coloro che ci hanno scritto sull'assoluta insufficienza dei nostri uffici di stato civile (SAGS). Persino questa parolina, così burocratica, nata morta, SAGS, irrita tutti, e molti propongono di sostituirla in una maniera qualsiasi, persino con il termine «Palazzo della Felicità». C'è sempre tempo a coniare termini nuovi, ma certo è che la gente è stanca dell'atmosfera sciatta di questi uffici pubblici. In effetti, dobbiamo constatare che vi lavorano quasi sempre uomini e donne dall'aria accigliata, i quali confondono i volti radiosi degli sposini con gente venuta a registrare la morte dei propri parenti, esigono anzitutto che vengano versati i quindici rubli che sono necessari per la registrazione, e dimenticano persino di congratularsi con gli sposi novelli o d'esprimere le condoglianze per chi ha perso una persona cara. Non sono certo gli uffici di stato civile a scegliere così melanconici impiegati: si tratta della stessa natura di questi uffici, che non corrisponde all'attività cui sono destinati». E di fatto, per iniziativa dei cittadini di Leningrado, è stato costruito sulla Neva un «Palazzo delle Nozze» dove «i matrimoni non si somigliano fra loro», cioè non si svolgono nell'atmosfera anonima e convenzionale di quelli che hanno luogo nei pubblici uffici, e dove non si sposano soltanto coppie di leningradesi, ma anche altre coppie che affluiscono da regioni lontane dell'Unione.

In una nota redazionale, che tenta un primo bilancio del dibattito, si legge: «La Chiesa ha creato le sue cerimonie attraverso i secoli. Nell'arsenale dei mezzi che essa impiega per influire sull'immaginazione e sui sentimenti dell'uomo ne troviamo di possenti, come l'architettura, la pittura, la scultura, il canto, il suono dell'organo nelle chiese, i sistemi francamente teatrali della messa. Perché ci si dovrebbe meravigliare se il 'teatro' ecclesiastico attrae talvolta persino gli atei, coloro che rifiutano le belle menzogne della religione? Tuttavia, non vi è il minimo dubbio che la verità, la saggezza umana e la nobiltà delle idee comuniste daranno vita a usanze e a cerimonie così belle e ispirate da far impallidire al confronto l'antico "teatro" della chiesa [...] Se poi vi saranno taluni che preferiscono la solitudine, e desidereranno trascorrere una giornata di festa nella ristretta cerchia familiare o di pochi intimi, nessuno li costringerà a partecipare alle feste pubbliche: ciascuno gioisce, si diverte e s'annoia alla propria maniera».

Questo singolare dibattito potrà apparire per molti come un discorso di uomini che appartengono a un altro pianeta, o quanto meno un discorso estremamente ingenuo: ma come già l'operaio Usakovskij nella sua lettera d'apertura, pregheremmo coloro che in vario modo ne sono scandalizzati «di non affrettarsi troppo a trarre le loro conclusioni». In realtà questo dibattito, oltre a offrirci testimonianza di un particolare stato di disagio nell'interno della società sovietica, configura sia pure in forma germinale l'esigenza di imprimere nuove forme alla polemica antireligiosa tradizionale e di colmare il vuoto che la religione ha lasciato. Ora proprio a questo punto il dibattito delle *Izvestia* cessa di essere un episodio interno della vita della società sovietica, e tocca una questione che sta al centro del mondo contemporaneo. Dalla Rinascenza in poi il mondo occidentale, una volta entrato in crisi il simbolo religioso cristiano, si travaglia per accordare questo simbolo con l'umanesimo moderno o per dar vita a un nuovo simbolo unificatore, più adeguato a quella coscienza umanistica e a quel senso della storia che individuano la civiltà occidentale

fra tutte le altre civiltà scomparse o viventi. Tra i tentativi di animare l'Occidente con un simbolo di vita più adeguato di quello cristiano alla civiltà moderna, vi è quello borghese della «religione della libertà»: ma questa religione mancò di forza espansiva, si venne esaurendo invece di crescere, impigliandosi in contraddizioni sempre più clamorose, e non già per stupidità e grossezza dei cervelli umani incapaci di intenderla, ma proprio per i suoi limiti interni, che sempre più si vennero chiarendo come «limiti di classe». Nel seno del movimento operaio almeno una volta fu compiuto un analogo tentativo nell'Europa occidentale, e fu quando Georges Sorel affidò al mito dello sciopero generale il compito immane di sostituire il languente mito cristiano e di fare giustizia da una parte delle vaghe positivistiche religioni dell'umanità e della scienza e dall'altra delle chiacchiere parlamentari del socialismo riformistico. Ma il mito dello sciopero generale mancava di «fondazione», si atteggiava a millenarismo senza radici e sfumava nell'utopia: mancava dell'equivalente di ciò che fu per la religione cristiana l'incarnazione di Cristo, e che oggi, per il socialismo contemporaneo consapevole di sé, è la Rivoluzione d'Ottobre, in quanto *evento* inaugurale integralmente umano, primo germe storico dell'espansione *reale* del socialismo nel mondo.

In generale, il simbolo culturale è un vibrante ordine unitario di rappresentazioni e di possibilità operative, mediante il quale si rinnova periodicamente l'appello a un evento memorando di fondazione e di autenticazione, e periodicamente si anticipa un orizzonte futuro, una prospettiva di compiti individuali e collettivi organicamente legata alle origini inaugurali. Al simbolo così definito non appartiene necessariamente il carattere metastorico dell'evento di fondazione, cioè l'attribuzione di tale evento alle forze non umane di un nume che operò nell'epoca mitica: e neppure gli appartiene necessariamente un orizzonte futuro che metta capo alla soppressione dell'ordine storico e umano. Senza dubbio il simbolismo delle religioni tradizionali è orientato in senso metastorico: ma già nel simbolo religioso cristiano comincia ad apparire un evento decisivo che è al *centro* della storia umana, l'avvento dell'Uomo-Dio: anzi proprio il cristianesimo ha immesso nella civiltà occidentale un germe umanistico che dilatandosi e fruttificando ha finito col lacerare il suo guscio protettivo, suscitando quel conflitto fra simbolismo cristiano e umanismo che può essere risolto soltanto con la nascita di un simbolismo nuovo, conciliabile con la raggiunta coscienza umanistica e con il sempre più intimamente vissuto «senso della storia».

La questione aperta in modo così ingenuo dall'operaio Usakovskij è dunque reale: pur nel suo condizionamento sovietico racchiude in germe un'esigenza che impegna l'intero mondo contemporaneo. Saremmo anzi tentati di dire che proprio l'ingenuità dei partecipanti al dibattito delle «Izvestia» ci fa avvertire i termini del problema in modo più netto, autentico e attuale di quanto per lo più non accada percorrendo la vasta letteratura sul mito e sul simbolo, così in voga nell'Europa borghese. In sostanza il dibattito delle «Izvestia» pone l'esigenza di un simbolismo compatibile con l'umanesimo integrale, cioè con la persuasione di un'origine e di una destinazione integralmente umane dei beni culturali, senza che resti il più piccolo margine per l'irrazionale e il metastorico *in quanto ideali* (naturalmente l'irrazionale e il metastorico *come resistenza* all'operare umano costituiscono esperienza d'ogni istante e formano un momento insopprimibile del divenire: il punto però è che questa

resistenza all'opera umana non può più, nel mondo contemporaneo, essere vissuta autenticamente come *ideale* e come *simbolo*: solo l'operare umano è suscettibile di animarsi, nel mondo contemporaneo, di vita simbolica). Ma il dibattito delle *Izvestia* è interessante anche per un'altra ragione. Esso nasce dall'interno di una società senza Dio ormai saldamente impiantata nel nostro pianeta, e che con la sua sola operosa presenza reale ha fatto giustizia delle solite pie considerazioni sulla catastrofe morale e sulla disgregazione sociale che seguirebbero la morte della religione.⁸ In questa lotta contro il sacro la società sovietica non ha esitato a combattere alcune forme sacrali che pericolosamente si andavano ricostituendo nel suo stesso seno e sotto il nuovo segno del socialismo, e che ebbero il nome di «culto della personalità». D'altra parte in questa stessa società si fa valere il problema di un simbolismo civile, in pieno accordo con l'umanesimo socialista e capace di colmare integralmente il vuoto lasciato dalle forme religiose tradizionali. Nel quadro della società sovietica questo simbolismo si appella all'evento fondatore della Rivoluzione d'Ottobre, e alla prospettiva dell'edificazione socialista, del passaggio dal socialismo al comunismo, della liberazione dei popoli coloniali e semicoloniali, dell'unificazione socialista del nostro pianeta, della conquista degli spazi cosmici. L'*ethos* civile che sostiene e alimenta questa dinamica integralmente umana ha in parte già trovato, e in parte ancora cerca, i suoi particolari simbolismi atti a dare orizzonte di origine e di destino ai vari momenti della vita individuale e collettiva, in un'epoca definita della storia.

Questo è, per quel che ci sembra, il significato universalmente umano del dibattito aperto sulle «*Izvestia*» dall'operaio Usakovskij e proseguito con tanto calore da altri cittadini dell'Unione.

Mito, scienze religiose e civiltà moderna

¹Per un orientamento sul modo col quale è oggi affrontato il problema del mito, del rito, del simbolo, sono da vedere i due volumi di “Eranos Jahrbuch” del 1949 e del 1950 (rispettivamente dedicati al mito e al rito), i numeri di “Studium Generale” del maggio, giugno e luglio 1955, il “Journal of American Folklore” del 1955, n. 370, i fascicoli dell’“Archivio di Filosofia” del 1955 e del 1956 (rispettivamente dedicati a *Filosofia della religione* e a *Filosofia e simbolismo*), la raccolta *Umanesimo e simbolismo* edita da Castelli (Padova 1958), il fascicolo di “Nuovi Argomenti” del marzo-aprile 1959 dedicato al mito, e infine la raccolta *Myth and Mythmaking* curata da H.A. Murray (New York 1960).

²Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II (*Das mythische Denken*), Berlino 1923; *Linguaggio e mito*, trad. it., Milano 1961.

³Cfr. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Parigi 1932.

⁴Cfr. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Parigi 1938; *La terre et les rêveries de la volonté*, Parigi 1948; *La terre et les rêveries du repos*, Parigi 1948; *L’air et les songes*, Parigi 1943.

⁵Il distacco di Lévy-Bruhl dalle posizioni prevalenti in *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Parigi 1910, è segnato dall’intervento alla Société française de philosophie (1929) e dalle opere successive (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931; *La mythologie primitive*, 1935; *L’expérience mystique et les symboles chez les primitives*, 1938, e soprattutto i *Camets* pubblicati postumi nel 1949). Per questo sviluppo del pensiero di Lévy-Bruhl si veda ora G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Parigi 1953, pp. 187 sg.

⁶Per il rapporto fra il tema del selvaggio, del mitico, ecc. e la vita letteraria e artistica dell’Occidente, si veda G. Cocchiara, *L’eterno selvaggio*, Milano 1961.

⁷R. Otto, *Das Heilige. Ueber das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Monaco, s.d. (30ª ediz.), pp. 31, 42 sgg., 170 sg. L’opera di Otto è stata tradotta in dodici lingue: le aggiunte anteriori al 1923 – cioè alla undecima edizione – formarono un volume a parte col titolo *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha 1923, che a sua volta fu riedito in due volumi distinti (*Das Gefühl des Ueberweltlichen*, Monaco 1931 e *Sünde und Urschuld*, Monaco 1931). La traduzione italiana di *Das Heilige* fu curata, com’è noto, da E. Buonaiuti (Bologna 1926).

⁸R. Otto, *op. cit.*, p. 31. *Thateron* e *anyad* sono vocaboli che, rispettivamente in greco e in sanscrito, corrispondono all’agostiniano *aliud valde* e al “tutt’altro” nel senso di R. Otto: *Das Gefühl des Ueberweltlichen*, cap. VIII (*Das Ganz-Andere in ausserchristlicher und in christlicher Spekulation und Theologie*) e cap. IX (*Das Aliud valde bei Augustin*).

⁹R. Otto, *op. cit.*, p. 42 sgg.

¹⁰*Ibid.*, pp. 170 sg.

¹¹L’immagine del Duomo di Colonia non valutabile con i criteri della mineralogia in C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, in “Jahrbuch für Psychoanalytische und psychopathologische Forschung”, III (1911), p. 126: nello stesso ordine di idee è da collocare l’altra osservazione di Jung sulla irriducibilità del simbolo platonico della caverna alla nostalgia dell’utero materno, anche se Platone – al pari degli altri mortali – ebbe fantasie di carattere sessuale: cfr. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zurigo 1931, pp. 47 sg.

¹²S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Vienna 1920.

¹³O. Fenichel, *Trattato di psicoanalisi*, trad. it., Roma 1951, pp. 57, 138, 608 sgg.

¹⁴H. Liechtenstein, *Zur Phänomenologie des Wiederholungszwanges und des Todestriebes*, in “Imago”, XXI

(1935), Heft 4, pp. 466 sgg., e R. Spitz, *Wiederholung, Rhythmus, Langweile*, in "Imago", xxiii (1937), Heft 2, pp. 171 sgg.

¹⁵Cfr. B. Malinowski, *Myth in primitive Psychology*, Londra 1926.

¹⁶Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tubinga 1933.

¹⁷Il brano di Kerényi sul "passo indietro" è in C.G. Jung, K. Kerényi, *Introduzione alla essenza della mitologia*, trad. it., Torino 1948, p. 18: l'immagine però è già in Ortega y Gasset.

¹⁸M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Parigi 1949, pp. 18 sgg.

¹⁹M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Parigi 1957, p. 55.

²⁰R. Volmat, *L'art psychopathologique*, Parigi 1955, p. 211.

²¹G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Parigi 1953, passim.

²²Il tema, di origine romantica, della priorità di un'epoca primordiale di intenso rapporto col divino, cui sarebbe seguita un'epoca di impiego tecnico e utilitario, è rintracciabile, con varie sfumature, in Frobenius, in Jensen e in Walter Otto. D'altra parte "il paradiso degli archetipi e della ripetizione" ricorda le fantastiche di Edgar Dacqué sul "paradiso perduto" (pare che Hitler, secondo quanto informa Rauschnig, apprezzasse molto il Dacqué) e "lo spirito antagonista dell'anima" di Ludwig Klages. Una ricostruzione della storia culturale di questo tema interpretativo romantico sarebbe molto opportuna e istruttiva, e per i molteplici e intricati riferimenti che comporta potrebbe formare un capitolo a sé nel quadro dei rapporti fra civiltà moderna e mito. È da avvertire che questo motivo non è senza segrete affinità con la teoria della rivelazione primitiva, di cui rappresenta un tentativo di ammodernamento a uso del mondo accademico ben pensante e dei signori professori divisi fra il timor di Dio e l'amor per la scienza.

²³J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Parigi 1958, pp. 122 sgg.

²⁴C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Parigi 1958, p. 199.

²⁵L'incantesimo Cuna fu pubblicato da Nils M. Holmer e Henry Wassen sotto il titolo *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine-song from the Cunas of Panama*, Goteborg 1947.

²⁶C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 213

²⁷*Ibid.* l. c.

²⁸*Ibid.*, p. 215.

²⁹*Ibid.*, p. 218.

³⁰*Ibid.*, p. 219.

³¹*Ibid.*, pp. 218 sgg.

³²Per la concezione junghiana del simbolo si veda R. Hostie, *C.G. Jung und die Religion* (trad. ted. dall'originale olandese), Monaco 1957, pp. 44 sgg.

³³Sul rapporto di ripetizione e ripresa, di catabasi e anabasi, di fondazione e di apertura, di origine e di prospettiva che si realizzano nei simbolismi religiosi storicamente operanti si veda la mia monografia *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958.

³⁴C.G. Jung, *Ueber die Energetik der Seele*, 1919, p. 189.

³⁵C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurigo 1944, pp. 27 sgg., e *Aion*, Zurigo 1951, p. 107.

³⁶*Aion*, cit., p. 107.

³⁷P. Zacharias, *Die Bedeutung der Psychologie C.G. Jungs und die christliche Theologie*, in "Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte", v (1953), pp. 13 sgg.

³⁸R. Hostie, *op. cit.*, p. 201 nota 98.

³⁹Lettera di Jung al domenicano P.V. White, *God and the unconscious*, 1944, p. 260.

⁴⁰L'influenza di R. Otto su Jung si manifesta a partire da *Psychologie und Religion*, New Haven 1938 (*Psychologie und Religion*, Zurigo 1940).

⁴¹Per un più diretto rapporto dello junghismo con la documentazione storico-religiosa si veda: C.G. Jung, R. Wilhelm, *Das Geheimnis der goldenen Biute*, Monaco 1929 (1944, 3ª ed.), C.G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam-Lipsia 1942 (trad. it. Torino 1948); C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, cit.; *Ueber Mandala Symbolik*, in *Gestaltungen des Unbewussten*, Zurigo 1950; *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*. L'interpretazione junghiana di alcuni simboli cattolici si trova nelle seguenti sue opere: *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, in *Symbolik des Geistes*, Zurigo 1948; *Das Wandlungsymbol in der Messe*, Zurigo 1954; *Antwort auf Hiob*, Zurigo 1952. In quest'ultima monografia Jung considera la proclamazione del dogma dell'Assunzione corporea al cielo della Vergine Maria come "il più importante evento religioso dal tempo della Riforma in poi" (p. 160), poiché segnerebbe la completa rivalorizzazione dell'archetipo della femminilità e della maternità per eccellenza, e quindi la possibilità per i credenti di ritrovare in cielo tutti i tratti femminili e materni che la concezione troppo rigidamente maschile della Trinità lascia in qualche modo nell'ombra. Non a caso, secondo Jung, la proclamazione del dogma è avvenuta solo nel 1950, poiché mai come oggi si avverte, nell'attuale congiuntura storica, il pericolo di un impulso distruttivo a cui il mondo è esposto (la guerra

nucleare!), e quindi mai come oggi i tempi sono maturi per una adeguata valorizzazione dell'archetipo femminile della figura della Madre di Dio. Sull'archetipo femminile si veda ora la grossa fatica di E. Neumann, *Die Grosse Mutter. Der Archetyp des grossen Weiblichen*, Zurigo 1956. Dello Jung è da leggere anche il commentary psicologico al libro tibetano dei morti in M.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, Londra 1957, pp. XXXV-LXIV. Fra gli scritti ancora inediti dello Jung vi è anche un commentario agli esercizi spirituali di sant'Ignazio. Il lettore italiano che voglia formarsi una idea dei rapporti fra junghismo e scienze religiose può avvalersi delle traduzioni comprese nella collana etnologica della casa editrice Einaudi e della collana "Psiche e Coscienza" della casa Astrolabio, nonché del volume di J. Campbell, *The Hero with a thousand faces* (trad. it. Milano 1958).

⁴²Cfr. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Parigi 1950, 2ª ed., pp. 39 sg.

⁴³C.G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. di *Die Einführung in das Wesen der Mythologie*, pp. 33 sg.

⁴⁴Cfr. S.E. Hyman, *The Ritual View of Myth and the Mythic*, in "Journal of American Folklore", 68 (1955), n. 270, pp. 462 sg.

⁴⁵S.H. Hooke, *Myth and Ritual*, Oxford 1933, pp. 2 sgg. e *The Labyrinth*, Oxford 1935.

⁴⁶*Ritual and Kingship*, Oxford 1958, pp. 261 sg.

⁴⁷*Myth and Ritual*, cit., pp. 2 e 4.

⁴⁸Oltre che per un'unilaterale accentuazione dell'importanza del rito, alla Myth-Ritual School è stato mosso anche il rilievo di applicare meccanicamente i modelli mitico-rituali a civiltà religiose diverse, col risultato di non scorgere o di sottovalutare le differenze di struttura, di funzione e soprattutto di significato che i modelli in questione assumono in ciascun concreto contesto culturale: si vedano a questo riguardo le varie posizioni dibattute al settimo congresso internazionale di storia delle religioni, tenutosi ad Amsterdam nel 1950 e interamente dedicato al tema dei modelli mitico-rituali nelle civiltà ("Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions", Amsterdam 1951). Il punto di vista rituale del mito ha dato notevole incremento a ricerche speciali sulle strutture mitico-rituali operanti nel dramma, nell'epica, nelle fiabe, nello stesso romanzo.

⁴⁹C. Kluckhohn, *Myths and Ritual: a general Theory*, in "The Harvard Theological Review", 35 (1942), pp. 45 sgg.

⁵⁰*Ibid.*, p. 68.

⁵¹G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, in "Eranos Jahrbuch", XVII (1949), p. 25.

⁵²G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, 1956, 2ª ed., p. 438.

⁵³G. Holscher, *Der Ursprung der jüdischen Eschatologie*, 1925, p. 6.

⁵⁴H. Hommel, *Die alten Arier*, 1935, p. 34. Cfr. M. Buber, *Königtum Gottes*, 1932, p. 121: "In Babilonia il calendario liturgico poteva compiere il suo eterno ciclo nell'empirico divenire, mantenendosi indifferente al divenire stesso, in Israele invece era la storia a circoscrivere in esso, di propria mano, i segni portentosi di ciò che accade una sola volta, dell'irripetibile".

⁵⁵O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1945 (1948, 2ª ed.).

⁵⁶*Ibid.*, pp. 43 sgg. Sempre sullo stesso problema si veda anche H. Ch. Puech, *Temps, histoire et mythe dans le Christianisme des premiers siècles*, in "Proceedings of the 7th Congress for the History of Religions", 1950, pp. 33 sgg. Per il problema dei rapporti fra cristianesimo e storia si vedano in particolare: E. C. Rust, *The Christian Understanding of History*, Londra 1947; R. Niebuhr, *Faith and History*, Londra 1949; H. Butterfield, *Christianity and History*, Londra 1949; K. Lowith, *Meaning in History*, Chicago 1949; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit*, in "Eranos Jahrbuch", XVII (1949), pp. 11 sgg.; T. Preuss, *The vision of History in the new Testament. On meaning of history*, in "Papers of the Ecumenical Institute", Ginevra 1950, pp. 54 sgg.; J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Parigi 1953. Non senza significato è l'addensarsi di opere e monografie relative a questa problematica negli anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale, periodo nel quale cade anche la produzione di Mircea Eliade (*Le mythe de l'éternel retour* è del 1949).

⁵⁷*Ibid.*, pp. 48 sgg.

⁵⁸Si veda per esempio R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Parigi 1950, 2ª ed. (1939, 1ª ed.), pp. 17 sg. Analoga impostazione sta alla base della fenomenologia del van der Leeuw e di Mircea Eliade, come nella teoria del mito del Gusdorf.

⁵⁹J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, cit., p. 132.

⁶⁰Cfr. il mio studio *Angoscia territoriale e reintegrazione religiosa nel mito Achilpa delle origini*, che può leggersi ora in appendice alla 2ª ed. del *Mondo magico*, Torino 1958.

⁶¹Castello, v Mans., cap. iv.

⁶²*Ibid.*, cap. III.

⁶³A proposito della incarnazione come evento dopo il quale non può accadere nulla di veramente "nuovo", J. Daniélou, *op. cit.*, p. 83 scrive: "Per il marxista la storia non è ancora decisa e il suo sguardo si apre sull'avvenire: per il cristianesimo la storia è sostanzialmente decisa, e l'avvenimento essenziale è al

centro e non al termine.”

⁶⁴Sul Bultmann è da vedere la conferenza-programma *Neues Testament und Mythologie* (apparsa dapprima in “Beiträge zur Evangelischen Theologie”, 1941, e poi in “Kerygma und Mythos”, I, Amburgo 1951). Il lettore italiano può informarsi dello stato della questione e della vastissima bibliografia attingendo da A. Vögte, *Rivelazione e mito*, in “Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica”, Milano 1957, I, pp. 827 sgg.; R. Marie, *Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1958; G. Miegge, *L'Evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Milano 1956; F. Bianco, *Introduzione al problema dello smitologizzamento*, nel voi. *Metafisica ed Esperienza Religiosa*, in “Archivio di Filosofia”, Roma 1956, pp. 265 sgg.; F. Bianco, *Mito, simbolo, esistenza*, nel vol. *Filosofia e simbolismo*, in “Archivio di Filosofia”, 1956, pp. 289 sgg. e *Metodo fenomenologico e interpretazione del mito*, *ibidem*, 1957, pp. 199 sgg.; M. Bendiscioli, *Interpretazioni razionalistiche del Cristianesimo primitivo*, Padova 1952, pp. 68 sgg.; R. Tucci s.j., *Un nuovo allarme fra i teologi protestanti*, in “Civiltà Cattolica”, quad. 2562, 16 marzo 1957, pp. 580 sgg.

⁶⁵J. Milton Yinger, *Religion, Society and Individual*, New York 1957, pp. 279 sg. (cfr. trad. it., Torino 1961, pp. 327 sg.).

⁶⁶E. Renan, *Feuilles détachées*, Parigi 1883, pp. xvii sg.

⁶⁷M. Buber, *L'eclissi di Dio*, trad. it., Milano 1961 (1^a ed. tedesca, Zurigo 1953).

⁶⁸S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961.

⁶⁹G. Sorel, *Considerazioni sulla violenza*, Bari 1926, p. 133.

⁷⁰*Ibid.*, p. 136.

⁷¹*Ibid.*, l.c.

Promesse e minacce dell'etnologia

¹Cfr. E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941, pp. 12 sg.

²Cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, p. 247.

³*Ibid.*, pp. 247 sg.

⁴B. Croce, *Letteratura della Nuova Italia*, Bari 1911 sgg., III, p. 51.

⁵C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, trad. it, Milano 1960, p. 364.

⁶*Ibid.*, p. 377.

⁷G. Balandier, *Afrique ambiguë*, Parigi 1957, pp. 14 sg.

⁸G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Parigi 1960, p. 496.

⁹Attraverso questo tema dell'incontro etnografico come rapporto metodicamente esperito della civiltà occidentale e dell'*ethnos*, il tema della contemporaneità della ricerca storiografica penetra nell'interno della scienza dell'*ethnos* e ne rappresenta il fermento storicizzante. Che la ricerca storiografica includa anche la situazione presente da cui l'indagine ha tratto lo stimolo è ormai divenuto un pensiero ricorrente della più matura consapevolezza metodologica della storia; a parte la formulazione crociana della contemporaneità della storiografia, si potrebbero qui ricordare il Dewey, il Bloch, il Febvre, il Marrou (si veda Pietro Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Milano 1960, pp. 397, 466 sgg., 471 sgg.): ma questo pensiero attende ancora di dare tutti i suoi frutti nel dominio della etnologia intesa come incremento di conoscenza storica che nasce dall'incontro con l'*ethnos* vivente, sotto lo stimolo di un particolare problema operativo della nostra epoca. Un altro tema contemporaneo in cui la scienza dell'*ethnos* si innesta con una funzione specifica è quello del tramonto della storia del mondo a senso unico, come “piano” che passa attraverso fasi e che partendo da oscure origini sub-umane sbocca trionfalmente, e per intrinseca necessità, in un termine conclusivo assoluto. In realtà l'idea del piano unitario della storia del mondo è un residuo religioso: sempre più oggi guadagna la coscienza culturale il pensiero che l'unità della storia non è un dato, ma un compito, “una proposta di unificazione” variabile secondo le civiltà e le epoche: ogni civiltà o epoca ne racchiude una, e lavora per attuarla, e si mantiene come civiltà o epoca sinché può attuarla, con tutti i rischi inerenti al fatto che il successo non è scritto nell'ordine delle cose, ma dipende unicamente dalla energia morale, dalla ricchezza umana e dalla rispondenza alla situazione storica dell'atto del proporre. L'Occidente è impegnato appunto in un compito del genere (questo significa la sua “crisi”), in un'epoca in cui le sue passate proposte operative sono esposte ormai a netti rifiuti: e in questo suo “riproporsi” l'Occidente non ha nessun Dio con sé, ma unicamente se stesso. L'etnologia, che ha certamente concorso a dissolvere l'immagine di una storia a senso unico, marcia trionfale di tutta l'umanità secondo fasi scritte nell'ordine del mondo, deve ora concorrere anche alla formazione della nuova immagine della storia e alla chiarificazione della proposta di unificazione avanzata dall'Occidente.

¹⁰L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, 1933, p. 31 (trad. it. Torino 1950, p. 65). La stessa critica

fondamentale può essere mossa al maggiore discepolo di Frobenius, A.E. Jensen, di cui è da vedere a riguardo particolarmente *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stoccarda 1948 (trad. it. Torino 1954) e *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1960, 2ª ed.

¹¹Sulle elucubrazioni intorno alla *philosophia perennis* tradizionale sono da vedere, oltre le opere del Guénon, quelle di R. Coomaraswamy.

¹²M. Eliade, *Psychologie et histoire des religions: à propos du symbolisme du "Centre"*, in "Eranos Jahrbuch", XIX (1951), p. 254.

¹³M. Eliade, op. cit., l. c.

¹⁴J. W. Hauer, *Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit: I. Das religiöse Erlebnis auf den niederen Stufen*, Berlino 1923.

¹⁵J. W. Hauer, *Deutsche Gottschau*, 1934.

¹⁶J. W. Hauer, *Was will die deutsche Glaubensbewegung?*, 1935, p. 53.

¹⁷V. il famoso libro di R. Benedict, *Patterns of Culture*, New York 1934, trad. it., Milano 1960, e M.J. Erskovits, *Cultural Anthropology*, New York 1955, pp. 348 sgg.

¹⁸Per una critica del relativismo culturale v. D. Bidney, *Theoretical Anthropology*, New York 1953, pp. 423 sgg.

¹⁹L'opera di Ashley Montague, *Man in Process*, da cui abbiamo tratto i passi riportati nel testo, è stata letta da noi in bozze non impaginate, e pertanto non siamo in grado di citare le pagine dei passi stessi.

²⁰A. Montague, op. cit.

²¹Cfr. *Naturalismo e storicismo*, pp. 206 e 210.

²²A. Schweitzer, *Zwischen Wasser und Urwald*, Berna 1921; trad. it. Milano 1959, *Dove comincia la foresta vergine*.

²³Cfr. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960.

²⁴P. Worsley, *La tromba suonerà. I culti millenaristici della Melanesia*, trad. it., Torino 1961.

²⁵J. Jahn, *Muntu*, trad. it., Torino 1961.

²⁶Come saggi monografici di questa riforma del sapere etnologico, e in particolare come contributi alla storia religiosa del Sud come nuova dimensione della questione meridionale, si vedano *Sud e magia* e *La terra del rimorso*.

Itinerari meridionali

¹I brani riportati in questo capitolo sono tratti dal libro postumo di Rocco Scotellaro, *Contadini del Sud*, Bari 1954, pp. 211, 217, 244 sg.

²Sul lamento funebre come patrimonio comune indoeuropeo, si veda O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 3ª ed., II, p. 430; mentre per il lamento funebre greco resta fondamentale l'opera di E. Reiner, *Die rituelle Totenklage der Griechen*, Tübinga 1938. Per ulteriori indicazioni sul lamento funebre nelle antiche civiltà mediterranee, vedi E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Torino 1958.

³Sul rapporto fra cristianesimo e lamento funebre gli elementi necessari e le relative notizie bibliografiche si possono ricavare da J. Quasten, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*, Münster i. W. 1930. L'episodio della figlia di Iairò è in Matteo 9, 23 e passi paralleli in Marco e Luca: da confrontare con la resurrezione di Tabita in Atti 9, 36, dove Pietro, prima di operare il miracolo, caccia "le vedove piangenti", cioè le lamentatrici. La esemplarità del racconto evangelico e la resistenza del costume di lamentare il morto hanno dato origine nella chiesa melchita a un singolare compromesso: avvenuto il decesso una lamentatrice, avvolta in un mantello scuro, prende posto a capo del letto e dà inizio al lamento, accompagnata periodicamente dal coro di singhiozzi e di ululati delle altre donne disposte in torno al letto; poi sopraggiungono due o più preti, che cacciano via le piangenti, proprio come aveva fatto Gesù nella casa di Iairò (vedi H. Petermann, *Reisen im Orient*, Lipsia 1860, I, p. 121).

⁴Paolo, *Tess.* 5, 13.

⁵Giovanni Crisostomo, *In Matthaeum Homilia*, 31, 13 (Migne, *Patrologia graeca*, 51, 354).

⁶Crisostomo, *Hom. in Epist. ad Hebr.*, 4, 5 (Migne, *Patr. gr.*, 63, 43).

⁷Gregorio Nazianzeno, *Oratio VII in laudem Caesaris fratris* (Migne, *Patr. gr.*, 35, 775).

⁸Agostino, *Confessiones*, 9, 12.

⁹Gregorio Nisseno, *De vita Macrinae* (Migne, *Patr. gr.*, 46, 992).

¹⁰La regolamentazione giustiniana delle *feminae canonicae et aeternae* è nelle *Novellae*, LX, 4, 320 Schoell-Kroll.

¹¹Il materiale contenuto nei sinodi è stato finora scarsamente utilizzato per la identificazione della

politica culturale della Chiesa verso il lamento funebre: in Italia un tentativo in questo senso è stato compiuto soltanto da Salomone Sirino in *Le reputatrici in Sicilia, nell'età di mezzo e moderna*, Palermo 1886, e recentemente - come semplice silloge parziale di documenti relativi all'Italia - da A.M. Cirese, *Il pianto funebre nei sinodi diocesani*, Rieti 1953.

¹²Un momento molto importante nella lotta contro il lamento funebre in Europa è rappresentato dal sorgere della civiltà cittadina dei comuni come ne fanno fede i divieti contenuti negli statuti comunali: vedi per esempio L. Muratori, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, xxiii. Sulla diffusione del lamento funebre in Europa negli ultimi secoli e sulla sua morfologia offre un discreto materiale panoramico O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung*, 1913, 2^a ed. Per la parte musicale, ma solo in rapporto al cosiddetto lamento funebre mediterraneo, si veda W. Dankert, *Das europäische Volkslied*, Berlino 1939.

¹³L'espressione "stupide bestie" (*insensata ammalia*) riferita alle plebi rustiche fu impiegata da Gregorio Magno in una lettera indirizzata a Ospitone re dei barbaricini per invitarlo a combattere le idolatrie pagane che dominavano ancora le campagne della Sardegna nello scorcio del sesto secolo (vedi Epist. iv, 23).

¹⁴Il canto *Che brutta vita ca mena lu pastore...* appartiene a quella letteratura tradizionale di protesta del mondo contadino di cui si serbano ancora tracce nel Mezzogiorno: per limitarci alla Lucania, si ricordi il canto di Spinoso *Povero zappatore zappa zappa e mai la sacca sua fumisi porta*, e l'altro, pure raccolto a Spinoso, *Vurria esse spitalera e no mugliera di 'nu zappatore...*, entrambi nella raccolta di Casetti-Imbriani, *Canti popolari alle Province meridionali*, Torino 1870.

¹⁵Il concetto di "miseria psicologica" si ricollega in qualche modo alle ricerche di Pierre Janet, che per il primo usò questa espressione, per quanto in senso strettamente psichiatrico. Per alcune indicazioni sulla miseria psicologica del mondo contadino lucano e per i nessi che la legano alle forme arretrate di vita culturale tradizionale, ci sia consentito di rinviare il lettore alla nostra relazione in *Atti del congresso internazionale di studio sul problema delle aree arretrate*, 1 (Rapporto della Commissione italiana), Milano 1954, pp. 465 sgg. Prescindendo dal documento lucano e tenendo presenti altre istanze documentarie europee sul lamento, sia antiche che moderne, è opportuno mettere in rilievo che il "furore" cui può dar luogo, in regime di miseria psicologica, l'evento luttuoso trova in determinate società la sua regolamentazione culturale nell'istituto della vendetta. In alcune società primitive anche in caso di morte naturale si ricerca il responsabile *magico* della morte, e si esercita su di lui la vendetta. Nell'*attitu* sardo e nel *vocerò* corso il furore si trasforma in sollecitazione alla vendetta, ma esercitata sul responsabile reale della morte. Non diversamente nella Grecia omerica: nell'apprendere la morte di Patroclo, Achille scoppia in "furore": si imbratta di ce nere il sembiante e la tunica, si strappa i capelli, si getta per terra voltolandosi nella polvere, e se Antiloco non gli tenesse le mani si taglierebbe la gola con la spada: poi prorompe in un tremendo lamento che raggiunge gli abissi marini, dove Teti e le Nereidi si uniscono al cordoglio; e infine, nel lamento, matura il proposito di vendetta (*Iliade*, xviii, 23 sgg.). La disciplina e la risoluzione culturale del furore scatenato dall'evento luttuoso stanno anche alla base delle costumanze agonistiche che si legano al rituale funerario greco: ai funerali di Patroclo seguono le prove di bravura e di violenza, la corsa dei carri, il pugilato, la lotta, la corsa a piedi, il combattimento, il lancio del disco, il tiro con l'arco, il lancio del giavellotto (*Iliade*, xxiii, 262 sgg.). Le forme di orgiasmo sessuale si legano talora al lamento funebre europeo, e così pure l'allegria rituale: ma, almeno nella misura in cui si inseriscono nel rito e sono tradizionalizzate, appaiono sottoposte a una elementare disciplina culturale, e giustificate ideologicamente in modi diversi. Sant'Ambrogio parla di esibizioni oscene delle lamentatrici (in *De excessu fratris sui Satyri*, Migne, *Patrologia latina*, 2, 10-12) e i sinodi si riferiscono più volte alle licenziosità e ai disordini nel corso delle veglie funebri. Infine l'impulso all'orgia alimentare trova sistemazione e disciplina nel banchetto funebre, che può acquistare il significato più propriamente morale di un pasto di alleanza e di comunione, ma che può anche mantenere la sua valenza più prossima al caos iniziale, presentandosi come forma di compensazione o di recupero per i sopravvissuti. Per una descrizione di "miseria psicologica" senza compenso scatenata da un evento luttuoso, si veda un caso riferito dallo Janet in *L'état mentales hystériques*, Parigi 1931, pp. 56 sgg., dove ritroviamo quasi tutti i fenomeni di disgregazione psichica contro i quali combatte la tecnica riparatrice e risolutrice del lamento (fame insaziabile, comportamento scandaloso, riso irrefrenabile, impulsi suicidi, ritorno allucinatorie del morto). Per altri dati, cfr. il già citato *Morte e pianto rituale nel mondo antico*.

¹⁶Sulle Orsoline di Loudun, cui Aldous Huxley ha dedicato il suo famoso saggio, una scelta del materiale documentario relativo sarà pubblicato prossimamente da il Saggiatore [*I diavoli di Loudun*, ora Mondadori, Milano 1995]. Cfr. anche E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1960, pp. 98 sgg.

¹⁷Sulla posizione della Chiesa e del pensiero cattolico in materia di possessione diabolica è da vedere anche, oltre che il Rituale Romano (Tit. xii, cap. i: *Normae observandae circa exorcizandos a daemonio*; cap. ii: *Ritus exorcizandi obsessos a daemonio*) il volume di "Études Carmélitaines" dedicato a Satana (1948), tradotto anche in italiano presso la Casa Editrice S. Paolo.

¹⁸Vedi E. Cassin, *Sannicandro*, Parigi 1957.

¹⁹Si veda a questo proposito E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, cit., pp. 236 sgg.

²⁰Vari problemi connessi al tarantismo pugliese si trovano svolti in *La terra del rimorso*, Milano 1961, e in forma condensata nell'articolo *Land der Gewis-senspein* pubblicato in "Antaios", III (1961), n. 2, pp. 105-124.

Furore Simbolo Valore

¹Si veda su questo argomento R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, Parigi 1958, 4ª ed., pp. 295 sgg.

²I dati relativi al processo di Braunschweig sono stati ricavati, oltre che dalla corrispondenza di giornali e periodici, da quanto ne riferisce H. Auhofer, *Aberglaube und Hexenwahn heute*, Friburgo-Basilea-Vienna 1960, pp. 141 sgg., e da informazioni gentilmente fornitemi per corrispondenza da Johann Kruse. Negli ultimi anni vi è stata in Germania una fioritura di opere che da vari punti di vista denunziavano la riviviscenza stregonesca della Germania di Bonn. Ricorderemo: J. Kruse, *Hexen unter uns*, Amburgo 1951; H. Schäfer, H. Wendte, *Hexenmacht und Hexenjagd*, Amburgo 1955; Ph. Schmidt s.j., *Dunkle Mächte*, Francoforte 1956; H. Wendte, *Der Okkultäter: Hexenbanner, magische Heiler, Erdenstrahler*, Amburgo 1958; G. Schenk, *Panik, Wahn, Besessenheit*, Stoccarda 1958; e l'opera già citata dell'Auhofer.

³Notizie sulle varie edizioni dei libri di Mosè e sulla tradizione relativa in H. Auhofer, *op. cit.*, pp. 131 sgg.

⁴W.E. Peuckert, *Geheimkulte*, Heidelberg 1951, e *Pansophie: eine Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlino 1956, 2ª ed.

⁵W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, cit., pp. 619 sg.

⁶*Ibid.*, p. 620.

⁷*Ibid.*, pp. 620 sg.

⁸Per la lotta contro la religione in URSS vi è, come è noto, una vasta letteratura, tra cui segnaliamo: P.B. Anderson, *People Church and State in modern Russia*, New York 1944 (trad. francese Parigi 1946); F. Lieb, *Russl and unterwegs: der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus*, Berna 1945 (riadattamento in francese col titolo *La Russie évolue: le peuple russe entre le communisme et le christianisme*, Neuchâtel e Parigi 1945); P.P. Casey, *Religion in Russia*, New York 1946; N.S. Timashev, *Religion in Soviet Russia*, Londra 1943, e, dello stesso autore, *Religion in Russia 1921-1950*, in *The Soviet Union. A Symposium*, New York 1951; H. Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique. Idéologie et Institutions*, Parigi 1955 (particolarmente il cap. II, *L'idéologie sociale et antireligieuse*, pp. 325-355). Una raccolta di scritture sovietiche sulle religioni è stata pubblicata recentemente in Italia: *La religione in URSS*, a cura di A. Bausani e di E. De Martino, Milano 1961.

Sommario

Copertina

Colophon

Frontespizio

Occhiello

Prefazione

Mito, scienze religiose e civiltà moderna

Promesse e minacce dell'etnologia

Itinerari meridionali

Note lucane

Il pianto di Francesca Armento

Purificazione di giugno

Un arcangelo sul Gargano

La messe del dolore

Furore Simbolo Valore

Furore in Svezia

Magia e occultismo nella Germania di Bonn

Simbolismo sovietico

Note